د. طالب الحمداني

النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر

مراجعة: د. عبدالجبار الرفاعي




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

النظرية السياسية
عند محمد باقر الصدر

د. طالب الحمداني

النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر

مراجعة: د. عبدالجبار الرفاعي



مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

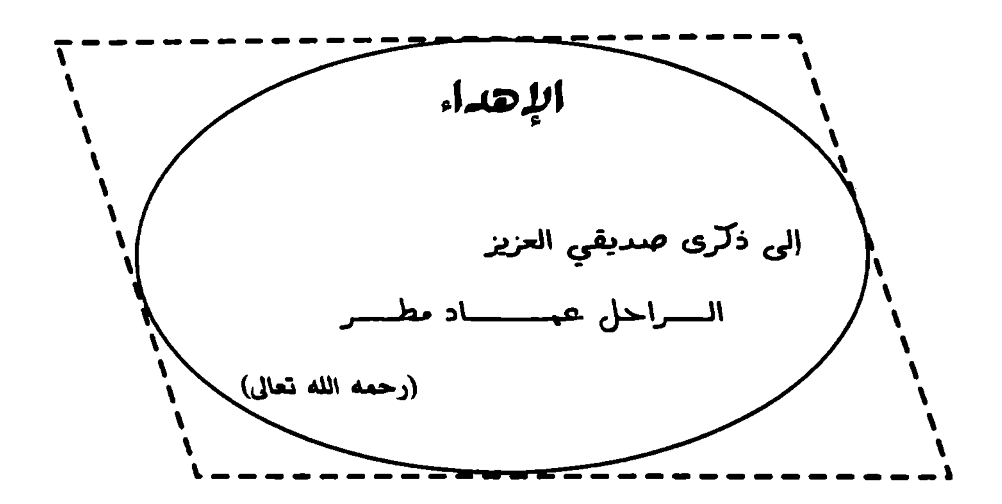
1431 هـ - 2010 م



مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

www.rifae.com
e-mail: info@rifae.com

الافكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.


الإهداء
إلى ذكرى صديقي العزيز
الـــراحل عمـــــاد مطـــر
(رحمه الله تعالى)

تقديم إلى الطبعة العربية

الكتاب الذي بين يديكم هو ترجمة من اللغة الإنجليزية للرسالة الجامعية التي كانت إحدى متطلّبات حصولي على شهادة دكتوراه في (الفلسفة في العلوم السياسية).

وفي هذا فأنا مَدين لكلّ الذين شاركوا في ترجمة فصول هذه الرسالة، حيث لم أقتصر على مترجم واحد؛ وذلك لأنّ فترة الترجمة كانت بصورة متقطّعة استمرّت لفترة ثلاث سنوات تقريباً. وقد كانت المهمة شاقّة بالنسبة للمترجمين من ناحية الأمانة في نقل المعنى، بالإضافة إلى الالتزام بالترجمة الحَرْفية للنصّ الأصلي في اللغة الإنجليزية، ولكن في نفس الوقت جعل قراءتها مسترسلة وسلِسة للقارئ باللغة العربية.

وهذه المهمة الشاقّة تذكّرني بالصعوبة التي لاقَيتُها عند كتابتي لهذه الأُطروحة الجامعية، عندما كنت أنقل أفكار السيد الصدر من النصوص العربية إلى اللغة الإنجليزية بصورة تكون مقاربة لِما يعني به النصّ الأصلي.

ومع كلّ هذا الجُهد جاءت الكثير من نصوص هذا الكتاب جافّة وجامدة. وقد تكون هذ الحالة نابعة من أنَّ الفصول والمواضيع التي يتناولها هذا الكتاب مختصة بالدراسات الأكاديمية المتصلة بنظرية

المعرفة، وفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، والاقتصاد السياسي. وقد بذلنا الجهد الكبير لإيصال الفكرة بصورة تكاد تكون مقبولة، ليس للقارئ المتخصّص بهذه الدراسات فحسب، وإنّما للمثقّف والمهتمّ بموضوع هذا الكتاب أيضاً.

وموضوع الكتاب يدور حول فِكر شخصية متميزة ليس في تاريخ العراق فحسْب، وإنما لها تأثير واضح على مُجمل الحياة السياسية والفكرية في منطقة الشرق الأوسط وعالمنا الإسلامي.

فلعائلة الصدر جذور تاريخية في لبنان والعراق وإيران؛ ولهذا كان لأفراد هذه العائلة ـ ومنذ أكثر من قرْنٍ من الزمان وما زال ـ تأثير كبير على مجرى الأحداث المعاصرة في المنطقة. فمِن المرجع الإسلامي الكبير صدر الدين الصدر في إيران إلى الإمام موسى الصدر في لبنان، والشهيد الثاني محمد محمد صادق الصدر في العراق، الذين يمثّلون رموز الحركة السياسية والفكرية والدينية في العالَم الإسلامي الشيعي.

ويُعدّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر سليل هذه العترة المجاهدة، والعلَم الشامخ في هذه العائلة الرائدة. فتحرّكُه السياسي ونِتاجه الفكري يحتلّ الصدارة في إرساء دعائم الحركة الإسلامية الشيعية في العراق وما لها من تأثير على مُجريات الأحداث في المنطقة. ويكاد يكون السيد محمد باقر الصدر الرمز الساطع الذي تلتقي عنده كلّ الحركات السياسية الشيعية المعاصرة، وتجتمع على أبوّته كلّ القيادات الإسلامية، وتستلهم من فِكره أغلب المدارس والحركات الأُصولية الدينية. فالكلّ ينادي به؛ بدْءاً من حزب الدعوة الإسلامية وإلى المجلس الأعلى للثورة الإسلامية وانتهاءً بالتيار الصدري. فهو القاسم المشترك ونقطة الالتقاء بين الفُرَقاء جميعاً.

وشاءت الظروف أن تكون ذكرى يوم دفْنه في ٩ نيسان وهو يوم

سقوط النظام الذي ساهم في سفْك دمه مع أخته العلَوية آمنة الصدر المعروفة بـ «بنت الهدى»؛ ليكون بمثابة حصيلة عمره الفكري والجهادي. وكما وصف السيد فضل الله ـ في شِعره ـ ذكرى استشهاد السيد الصدر: أنت ونيسان معنى الربيع.

فمحور الكتاب يقوم على عرْض النظرية السياسية للسيد محمد باقر الصدر (والذي يطلق عليه الآن في العراق اسم الشهيد الأوّل أو الصدر الأول)؛ لأنّ الفرضية التي تطرحها هذه الرسالة الأكاديمية هي: أنَّ لدى السيد الصدر نظرية سياسية متميزة.

ومن هذا المنطلق رتّبتُ أجزاء هذا الكتاب بصورة أوّلية على تعريف القارئ في البداية على شخصية الصدر، ومن ثَمّ العروج في صُلب الموضوع؛ لأنّ هذه الرسالة كانت من أوائل الرسائل الجامعية حول هذه الشخصية الإسلامية المؤثرة، والتي لم تكن معروفة في الغرب آنذاك.

ولهذا يبدأ حديثنا في الجزء الأول من الكتاب عن الحياة السياسية للإمام الصدر، تاركين التطرّق لمفردات حياته الخاصة، التي طالما تزخر بها التراجم التي تسرد حياته العامة؛ لأنّها لا تتصل بصورة مباشرة بموضوع الدراسة. وقد نُشرت الترجمة العربية لهذا الجزء من الرسالة الجامعية في كتابٍ آخر صدر عن مؤسسة دار الإسلام في لندن، ولكن تحت اسم مؤلّفٍ آخر يُدعى «ملّا أصغر محمد علي جعفر» (رئيس منظمة الخوجات الشيعة العالمية).

وقد وعدَني رئيس المؤسسة السيد حسين الشامي (الذي تقلّد منصب رئيس الأوقاف الشيعية في العراق، ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٥م) بتصحيح الخطأ الحاصل في الكتاب؛ نظراً لأنّ المقال يعتبر سرقة أدبية، وتقع عليه تبِعات قانونية وجنائية تحت طائلة القوانين الدولية في حِفظ حقوق

الإبداعات الفكرية والنشر والطباعة، ولا يمكن لأيّ دار نشرٍ أو مؤسسة أن تتعمّد بمثل هذه السرقة الفكرية وفي العلَن. ولكن لم تفِ مؤسسة دار الإسلام ولا رئيسها بالوعد لحدّ الآن، مع عِلمهم بأنّ لدى كلّ من جامعة كامبرج وجامعة يوتا بالإضافة إلى صاحب هذه الرسالة الجامعية حقوق الطبْع كاملة في كلّ العالم.

أمّا الجزء الثاني فيتناول تعريف ماهية النظرية في العلوم السياسية؛ لنحاول تِبيان ما هي المشتركات، وأوجه الاختلاف بين الفلسفة والنظرية السياسية والأيديولوجية. ومع أنَّ واضعي النظريات السياسية يحاولون أن يتّسموا بالموضوعية، وعليه يتطلّب عليهم الابتعاد قدَر الإمكان عن التأثّر بالأيديولوجيات السائدة؛ ليقيموا بناءَ صرْح نظرياتهم على نتائج الدراسات العلمية أو الاستنتاجات الفلسفية، إلّا أنَّ كلّ النظريات السياسية تحمل في طيّاتها اتجاهات أيديولوجية معينة. ولا تشذ في هذا المضمار نظرية السيد الصدر عن غيرها من خلال اعتمادها على الفكر الديني الإسلامي وعقائد الشيعة الإمامية والدعوة إلى بناء نظام سياسي إسلامي .

والجزء الثالث الذي هو صُلب موضوع البحث ينقسم إلى عدّة فصول (من الفصل الثالث إلى الفصل السابع)؛ حيث يتمّ فيه عَرْض الجوانب المتصلة بالنظرية السياسية للسيد الصدر، لنستخلص بالنهاية بأنّ الشهيد الصدر الأول ـ على مدار العشرين عاماً من إنتاجه الفكري ـ كان يقوم بصياغة نظرية سياسية متكاملة للحركة الأصولية الإسلامية التي ساهم في تأسيسها .

وبحْثنا هذه يحاول تبيان الترابط العضوي الذي يجمع بين جُلّ النِتاج الفكري الذي خَطّه السيد الصدر خلال عقْدَين من الزمان. وجدير بنا كذلك أن ننوّه بأنّ هذه الرسالة الجامعية، لم تشمل بالتحقيق أبحاث

السيد الصدر الفقهية في التشريع القانوني وأصول الفقه غير المتصلة بموضوع البحث والفرضية القائم عليها.

وبما أنَّ هذا الكتاب هو أُطروحة أكاديمية؛ فكان يستوجب إلقاء الضوء على مواقع الضَّعف والقوة في بناء النظرية السياسية الصدرية، والذي هو محور خاتمة الكتاب.

وفي هذا المجال لا يسَعني إلّا أن أقدّم شُكري الجزيل وامتناني العميق إلى كلّ الذين ساهموا في ترجمة فصول هذا الكتاب، وأخصّ بالذِّكر الأستاذ زيدون عاصم، وكذلك شُكري للأعزّاء أمل وأحمد صباح في اتصالهم ببعض المترجمين، وكذلك امتناني للحَبّوب زنّوب التي شاركتْ في طباعة أجزاء النسخة العربية على الحاسوب. كما وأشكر الذين قاموا بمهمة تنقيحها وتحريرها، وأخصّ بالذِّكر.... وأشكر أيضاً الإخوة الأعزاء آمال محسن وفراس جياد وصلاح مهدي، الذين ساعدوا في الاتصال بالمحرّرين والناشرين، ومع كلّ هذا الدعم والإسناد الأخوي؛ فإنّي سأبقى المسؤول عن كلّ ما تحمِله هذه الدراسة من هفوات ونواقص، وعدم دقّة في البحث والتحقيق والترجمة والتحرير، ولا يتحمّلها أحدٌ غيري. فالكمال لله ﷻ، وما التوفيق والسداد إلّا من عنده.

طالب عزيز الحمداني

بغداد ـــ ٢٠٠٦م



تمهيـد



عندما بدأتُ دراستي في العلوم السياسية في جامعة أكرون، بولاية أوهايو الأمريكية، أعجبتْني الطريقة التي تعاملتْ بها النظريات والفلسفة السياسية مع قضايا السياسة الفاعلة في حياة الأمم، وعُمق التحليل والتسلسل المنطقي في إعطاء الحلول للمشاكل السياسية. في البدْء كانت رغبتي الدراسية هي التخصص في مجال العلاقات الدولية، كهدف لي على الصعيدين الفكري والثقافي، وأيضاً كمِهنة أصبو إليها في المستقبل. ولكن وَجَدتْ نفسي ضالّتها في حقلٍ آخر من العلوم السياسية؛ أَلا وهو الفلسفة والنظرية السياسية التي بدأ يخفُتْ بريقُها وأهميتها في الدراسة الأكاديمية.

ويعود الفضل في ذلك الاهتمام الشخصي جزئيّاً إلى الأستاذ رتشارد فرنكلن الذي تتلمذتُ عليه مقرّرَين دراسيَّين عامَين في مجال الفكر السياسي الغربي، واللذَين كانا أُولى الخطوات التي خطوتُها في هذا المجال من التحصيل الأكاديمي. تعلّمت من الأستاذ فرنكلن تأريخ الفلسفة السياسية، واطّلعت بإسهابٍ على القضايا الرئيسة التي شغلَت بالَ مختلف الفلاسفة، والطُّرق التي لجأوا إليها في الوصول إلى الحلول الواقعية أو المنطقية.

أمّا موضوعية الأستاذ فرنكلن وتحليله المقارن لمختلف الآراء السياسية؛ فقد جعلتني أتساءل فيما إذا كان هناك أيّ مفكّر عربي أو

إسلامي معاصر يملك أُفُقاً كهؤلاء الفلاسفة، ولديه الفكر الثاقب في التعامل مع المشاكل السياسية التي تواجه منطقتنا العربية والإسلامية.

وبلا شك هنالك العديد من المفكّرين الإسلاميين والقادة المعروفين لدى جماهيرنا، وممن تملأ مؤلفاتهم مكتبات الشرق الأوسط. فعلى سبيل المثال من هؤلاء الذين تأثّرتُ بهم شخصيّاً: آية الله الخميني، وسيد قطب، ومحمد حسين الطباطبائي، وعلي شريعتي، ومرتضى المطهري، ومحمد حسين فضل الله، ومحمد باقر الصدر. ولقد قرأت لهؤلاء معظم أعمالهم الفكرية، ورحتُ أتدبّر أثناء دراستي في العلوم السياسية مسألة الموضوعية، ولا أعني بالمرّة المصداقية في آرائهم وبرامجهم السياسية.

وكنت أتساءل هل أنّهم استوعبوا حقّاً وحدّدوا القضايا السياسية التي تواجه مجتمعاتنا؟ وما كان مدى أُفُق وعمق تحليلهم؟ وماذا عن برامجهم السياسية وأهدافهم؟ وما هي درجة الموضوعية بين طروحاتهم من جهة وتعلّقها بميولهم ومعتقداتهم الأيديولوجية من جهة أخرى؟ إنَّ هذه التساؤلات ما كانت لتخطر على بالي إلّا بعد اطّلاعي على مؤلّفات العديد من فلاسفة السياسة. وكان خَوضي في مضمار النظرية والفلسفة السياسية هو العامل الذي أنضج فكري السياسي وتحليلي الموضوعي، ورحتُ أستقصي خفايا مؤلفات زعيمي الروحي محمد باقر الصدر.

وعند ذاك قررتُ أن أكتب عن طُروحاته وأفكاره السياسية. ولكن يبقى السؤال: لماذا هو بالذات؟

إنّ أعمال المفكرين والقادة السياسيين الآخرين، والذين ذكرتُهم أعلاه هي: إمّا قد استوعبت بالتحليل الأكاديمي في الغرب، أو أنَّها قد لا تكون موادَّ فكرية دسمة جديرة في البحث ضمن حدود الحقل الفلسفي السياسي أو النظرية السياسية. فمثلاً تُعَدّ معظم كتابات آية الله الخميني

إمّا كتابات عميقة في العِرفان الإسلامي أو الفقه الأصولي، وما تبقّى؛ الكثير منه هو خطاباته السياسية قبل وبعد الثورة الإسلامية الإيرانية والموجّهه للجماهير؛ لتحديد الموقف السياسي ضمن الظروف المحيطة بالأحداث السياسية. وعليه، فإنّي أجده قائداً سياسيّاً فذّاً وليس منظّراً ضمن إطار الحقل الفلسفي السياسي الأكاديمي.

أمّا سيد قُطب وعلي شريعتي؛ فقد تناولَتهما الأدبيات السياسية التحليلية والأُطروحات الأكاديمية في الغرب بالدرس والتحقيق الكثير، وليس هنالك شيء جديد معتدٌّ به يمكنني أن أُضيفه إليها لإغناء البحث الأكاديمي. وفي المقابل فإنَّ معظم أعمال العلّامة الطباطبائي هي إمّا في التفسير أو الفلسفة، وخصوصاً نظرية المعرفة وعلم الوجود في الحقل الفلسفي، في حين أخَذ الشيخ مطهّري على عاتقه التعليق على أفكار أستاذه الطباطبائي؛ من أجْل تبسيطها وشرحها للقارئ.

وقد رشّحتُ للدراسة كلّاً من السيد محمد حسين فضْل الله، والإمام السيد محمد باقر الصدر واللذَين كانا رفيقَي عُمر ودراسة وعمل سياسي. ولكن مراجعتي لكتابات السيد فضل الله السياسية وجدتُها تتمحور حول آليات العمل السياسي والدعوة إلى الإسلام، وهذا ما تركني أمام خيار واحد مؤهّل لأن يُقدَّم كمفكر إسلامي وسياسي معاصر، قدّم جهداً قيّماً؛ لإقامة صرْح نظريةٍ سياسية متميزة واضحة المعالم.

لقد غطّت كتابات السيد محمد باقر الصدر طَيفاً واسعاً من مواضيع الحقول العلمية. وكان هذا الأُفُق الواسع من النتاج الفكري هو الذي جلَب الشُّهرة للصدر بين الناشطين الإسلاميين في الشرق الأوسط. وكنتُ حينئذٍ قد قرأت أو اطّلعتُ على معظم كتابات السيد الصدر، ولكنّي قمتُ بعدها بتحقيقها بصورة دقيقة بعد استقراري على تناول فِكره كمادّةٍ للبحث الأكاديمي في مجال العلوم السياسية. وعندها بَدا لي وكأنّي أكتشف

السيد الصدر من جديد وأفهم حقّاً طروحاته الفكرية وأهدافه السياسية الكامنة في أبحاثه وكتاباته.

وأعتقد بأنّ الأسلوب الكتابي للسيد الصدر وطريقة بحثه الأكاديمي لم تَرَ النور إلّا عندما تعرّف واطّلع في نهاية الخمسينات على الترجمات العربية لنِتاجات عمالقة الفكر الغربي من أمثال ماركس وهيغل وروسو ولوك وغيرهم، وأدرك حينها قصور العلماء والمفكرين الإسلاميّين المعاصرين في طرْحهم وتعاملهم مع قضايا الساعة السياسية التي تعصف بالأمّة الإسلامية.

وعليه، عزَم السيد الصدر على مَلء الفراغ، وقدّم للمكتبة الإسلامية، وللقرّاء العرب والمسلمين من الذين تأثّروا بالأفكار السياسية الغربية، نظريةً سياسية إسلامية مُحكَمة قائمة على أُسس فكرية راسخة وسليمة؛ لتقارع ببحثها وعُمقها الفكري النظريات السياسية الغربية.

إنّ هذا العمل الأكاديمي ما كان ليُنجَز لولا مساعدة وتوجيه البروفسور برنارد وايز من مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة يوتا الأمريكية، فقد ساعدني؛ **أوّلاً** من خلال مقرّراته الدراسية التي تتلمذتُ عليه في مواضيع الفقه الإسلامي والتشريع القانوني والفلسفة السياسية الإسلامية، وهذه الحقول هي من صُلب تخصّصه الأكاديمي وله الريادة فيها .**وثانياً** أنا مَدين له كثيراً لتحليله الشامل وتعليقاته النافذة وإشرافه المتقَن لأُطروحتي التي أوصلَتْ بحْثي الدراسي إلى هذا المستوى. وكذلك أوجّه شُكري لبقية الأعضاء الآخرين في لجنة البحث والتحقيق، وخصوصاً الأستاذ كروان والأستاذ كمبل والأستاذة جفن والأستاذ موزري؛ لمتابعتهم وملاحظاتهم القيّمة، وتحقيقهم المتواصل لمواد الأطروحة.

وأقدّم جزيل امتناني لأولئك الذين ساعدوني بتحصيل المعلومات التأريخية الهامّة عن حياة السيد الشهيد الصدر وتبيان أبعاد تحرّكه السياسي، وأخصّ بالذِّكر الدكتور السيد طالب الرفاعي والشيخ عبد الهادي الفضلي اللذين كانا من زملاء ورِفاق العُمر للسيد الشهيد أبان تأسيس حزب الدعوة الإسلامية. فقد وضّحا لي من خلال لقائي بهما الظروف المحيطة في بدايات العمل الحزبي السياسي الإسلامي في العراق وتطور النظرية السياسية عند السيد الصدر.

وكذلك أقدّم شُكري إلى سماحة السيد كاظم الحائري وسماحة السيد محمد باقر الحكيم وكان كِلاهما من تلامذة السيد الصدر ومن أتباعه؛ لتزويدهم لي بالمعلومات والأدبيات عن أستاذهم الشهيد. وأشكُر أيضاً الأخ أحمد كبّه لِما وافاني به من ذكريات نشاطه السياسي ومشاركته بالتظاهرة السياسية التي أصبحت الشرارة الأُولى في تفجير أحداث انتفاضة رجَب؛ لتأييد السيد الصدر في أواخر السبعينات.

وقد ساعدني أيضاً في إنجاز هذا البحث العديد من أصدقائي وزملائي. وأخُصّ منهم بالذِّكر عن طِيب خاطر كلّاً من: عباس زيني؛ لتقديمه العَون لي في الاتصال بالعديد من أتباع السيد الشهيد، وجمال بركات؛ لمشاركته في إيضاح جوانب معيّنة من هذا البحث، وذلك من خلال نقاشاتنا المعتادة المتّصفة بطابعها الأكاديمي الساخن حول القضايا الإسلامية والسياسية، ومختار الهاشمي وعبد الله القتم (الأستاذَين في جامعة البحرين والكويت على التوالي).

ويعود الفضل الكبير لوالديّ في تحقيق ما أصبو إليه من خلال دعمهم الأبوي الحميم ودفْعهم المتواصل على طول الخطّ في تحصيلي الدراسي. ولسوء الحظ فإنَّ حبْل العُمر لم يمتدّ طويلاً لوالدتي؛ لترى ما كانت تمنّته لوَلَدِها.

وأخيراً، جزيل الامتنان لزوجتي جُمان، والتي لولا حبّها ودعمها وملاحظاتها الفكرية، وتشجيعها الدائم والمتواصل ما كان لهذا العمل أن يُنجَز. والحقيقة تُقال: إنَّ أمام كلّ امرأة عظيمة هنالك رجُل يحظى بالغنيمة!

طالب عزيز الحمداني

لوس انجلس، ١٩٩١م



المقدمة



اهتمّ العديد من الفقهاء الإسلاميين من خلال كتاباتهم بالقضايا الاجتماعية، وبذلك وجدوا أنفسهم في خِضَم العمل السياسي دون برامج سياسية واضحة محدَّدة الأهداف. وكانت أُولى خطوات هؤلاء الناشطين السياسيين من الفقهاء؛ هو تأهيل طبقة علماء الدين لخَوض معترك الحياة السياسية، من خلال مراجعة أُسس التدريس ومقرّراته في المدارس الدينية والحوزات العلمية؛ لمواكبة التطور الحادث في حياة الأمّة. كما أنّهم بذلوا جهوداً متميزة؛ ليقفوا أمام التحدّيات التي يواجهها المسلمون بعد هَيمنة الفلسفات الغربية. وقف السيد محمد باقر الصدر عملاقاً رائداً فيما يتعلّق بالجوانب المذكورة أعلاه من خلال نشاطه الفكري وتحرّكه السياسي والتنظيمي.

ولكن على الرغم من كلّ هذا العطاء التأريخي المتميّز، لم تُبذل حتى الآن أيّة جهودٍ ملحوظة من قِبل الغرْب لدراسة عطاءات السيد الصدر رحمه الله. إنَّ هذا النقص في الاهتمام أو العناية بتلك العطاءات ربّما يرجع إلى مسألة سياسية آنيّة؛ ألا وهي ربْط الشيعة وتحرّكهم السياسي بصورة عامة بإيران خاصة بعد أحداث ثورتها الشعبية التي زعزعت استقرار منطقة الشرق الأوسط. وقد ساهمت الحرب الإيرانية ـ العراقية في إرساء سوء الفَهم هذا؛ وذلك من خلال تفسير ذلك الخلاف العسكري كجزء من الصراع التأريخي؛ وعليه، فقد تمّ إهمال ما حقّقه المشروع

العراقي العظيم للسيد الصدر، وقد ضاع صوته في هدير حرب الخليج.

ولكن مع ذلك فقد عُرف السيد الصدر بكتاباته الموضوعية المؤثرة، ونشاطاته السياسية المنظّمة التي حفّزت آخرين لاتّباع نهْجه. وفي هذا المجال وصَف فؤاد عجمي ـ الباحث الأكاديمي في دراسات الشرق الأوسط ـ «أنّ السيد الصدر كتَب بإسهاب عن قضايا الاقتصاد الإسلامي والفلسفة الحديثة، وتُعَدّ كتُبه مقدّسة بالنسبة للناشطين والحركيين الإسلاميين من السُّنّة والشيعة على السواء، وعلى امتداد العالم الإسلامي».

إنّ رؤيته السياسية ونشاطه الفكري والتنظيمي لم تقتصر ضمن حدود العراق فقط، بل تجاوزت ذلك إلى معظم دول الشرق الأوسط. إنَّ الفَهم الكامل للحركة الأصولية الإسلامية في لبنان ودول الخليج يجب ربْطه بالتأثير السياسي والأيديولوجي للصدر، فقد أصبح طلّابه ورِفاقه قادةً في هذه المنظّمات الإسلامية السياسية في تلك الدول. وبالرغم من ذلك فإنَّ هذا الرجُل المهم لقيَ اهتماماً ضئيلاً، لدرجة أنَّ معظم كتُبه لم تُترجم لحدّ الآن إلى لُغات أخرى.

نظرة عامة حول الأبحاث المتداولة عن السيد الصدر:

الدراسات الحالية حول أفكار السيد الصدر ونشاطه السياسي يمكن تصنيفها في ثلاثة حقول:

١ـ الدراسات الأيديولوجية:

إنَّ مثل هذه الدراسات قد تمّت كتابتها في الغالب من قِبل أتباع السيد الصدر ونشَرَتها المنظمات السياسية الشيعية، والتي ترمي إلى إثبات صحة أفكار وآراء السيد الشهيد. فهذه الدراسات في أغلبها غير موضوعية من الناحية الأكاديمية، وتفتقد التحليل الدقيق، ولكنّها مع ذلك تصلح

كمصادر غنية في فهم التأثير الذي ترَكه السيد الصدر لدى أتباعه ومُريديه في صياغة مفاهيمهم الفكرية المختلفة ونظرتهم للحياة السياسية، ولكن كلّاً منهم يفهم السيد الصدر من زاويته الميدانية الخاصة. فالقارئ لمنشورات حزب الدعوة الإسلامية مثلاً يظهر له السيد الصدر كداعية لتشكيل أحزاب سياسية، بينما في الجانب الآخر يصوّر لنا السيد الصدر كمنظِّر لمشروع جماهيري حرَكي مناهض لفكرة تشكيل الأحزاب السياسية؛ وذلك من خلال الكتابات السياسية لمناهضي فكرة الأحزاب السياسية والداعين إلى الحركات التنظيمية الجماهيرية المرتبطة برمز القائد الثوري. وسيتمّ التنويه عن هذه الدراسات لاحقاً.

كتب صدر الدين القبانجي كُتيِّباً تحت عنوان: **الفكر السياسي للسيد الشهيد الصدر.**

وأراد المؤلف في هذا العمل المختصر في مضمونه والخاطف في تحليله استعراض أفكار السيد الصدر، وبيان رؤيته حول الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، وحدود صلاحيات الحاكم الإسلامي، وكأنّ الغاية من هذا الإصدار بشكلٍ عام تكمُن في إظهار توافق آراء السيد الصدر مع فكرة ولاية الفقيه التي دعا إليها آية الله الخميني، أو كما نصَّ عليها دستور جمهورية إيران الإسلامية.

ولقد نشر القبانجي في أواخر الثمانينات كتاباً جديداً تحت عنوان: **المذهب السياسي في الإسلام**؛ حيث نُشرت الطبعة الأولى تحت اسم مستعار للمؤلف، وكانت الغاية منه هو إعطاء دراسة تحليلية للفكر السياسي الشيعي المعاصر. وقد حذا المؤلّف حَذو السيد الصدر من بداية بحثه بانتقاد المدارس السياسية الغربية؛ الرأسمالية منها والشيوعية على السواء، فيما يتعلّق بالدولة والسياسة والمجتمع. وقد أسهب المؤلف في بيان الأدلّة التي تدعم ولاية الفقيه، والتي تجمع بين آراء السيدَين الصدر

والخميني. فقد ادّعى القبانجي بأنّ للإسلام مذهباً سياسياً وليست نظرية سياسية، بالرغم من كون الفصل الأول من كتابه يتحدّث عن القاعدة النظرية للإسلام.

إنَّ تعريفه بأنّ النظرية هي ما تتّفق مع عِلم السياسة والإسلام هو دِين وليس عِلماً، مستمدّاً هذا الطرح من أسلوب السيد الصدر في كتاباته التي تفرض بأنّ للإسلام مذهباً اقتصاديّاً وليس عِلماً اقتصاديّاً. فقد عرَض السيد الصدر في كتابه اقتصادنا فكرة بأنّ النظام الاقتصادي الإسلامي لا يمكن دراسته علميّاً أو عمليّاً أو وضعيّاً؛ لأنَّه لم يتمّ تطبيقه في الواقع المعاصر. أي أنَّ النظام الاقتصادي الإسلامي بحاجة لأن يُعمَل به؛ لكي يعطي ثماره في الإطار الاجتماعي، والتي حينها يمكن تطبيق الأساليب العلمية في دراسة ميزاته ومعطياته.

ولكن مع ذلك فإنَّ الكتابَين لم يضمّا أيّة تحليلات أكاديمية دقيقة أو نقْدية موضوعية، ولم يُضيفا أيّة جوانب فكرية قيّمة إلى طُروحات السيد الصدر؛ وعليه فإنَّه من الأفضل في مثل هذه الإصدارات الرجوع إلى كتابات السيد الصدر الأصلية.

وهناك كتابات أخرى في هذا المضمار تتناول سيرة السيد الصدر وعطاءاته الفكرية ومنها:

ترجمة حياة المرجع الشهيد الصدر، كاظم الحائري، قم، إيران ١٩٨٨م.

الجهاد السياسي للسيد الشهيد الصدر، صدر الدين القبانجي، طهران، إيران، المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، ١٤٠٤هـ.

الشاهد والشهيد، تأليف ع. نجف، قم، إيران، جماعة العلماء المجاهدين في العراق، تاريخ الإصدار غير معروف.

إنّ كافة هذه الأعمال تعرِض لنا السيرة الذاتية لحياة الشهيد السيد الصدر مع تفاصيل مختلفة عن حياته السياسية. وإنَّ هؤلاء المؤلفين كانوا من طلبة السيد الصدر أو مناصريه السياسيين؛ ولهذا فقد تمّ تصويره كشخصية فذّة بالغة التأثير وعبقرية زمانها. فالقارئ للكتابات المنوّه عنها أعلاه يكتشف الإعجاب المتناهي من قِبل المؤلفين بشخصية السيد الشهيد في كافة مجالات الحياة. ولكن على الرغم من عدم الموضوعية في التحليل، فإنَّ أهمية هذه الكتُب تكمُن في أنَّها تمثل مراجع في غاية الأهمية في حمْلها صوراً واضحة عن سيرة السيد الصدر ونشاطه السياسي.

٢ ـ الدراسات الفقهية:

سُنن التأريخ، كاظم الحائري، الجزء الأول ـ الحوار الفكري والسياسي (منشورات المركز الإسلامي للدراسات السياسية، قم، إيران) دورية رقم ٣٠ و٣١، صيف عام ١٩٨٥م، صفحة ٥١ ـ ٩٠.

سُنن التأريخ، كاظم الحائري، الجزء الثاني ـ الحوار الفكري والسياسي، الفصل ٣٢، خريف عام ١٩٨٥م، صفحة ٤٠ ـ ٦٥.

سُنن التأريخ، كاظم الحائري، أدوار التأريخ في الحياة الأخرى، الحوار الفكري، الفصل ٣٣، صفحة ٤٧ ـ ٧٥.

ولقد قدّم هذه البحوث أحد تلامذة السيد الصدر، والذي قصد فيها تبيان آرائه فيما يتعلق بعملية التطور التأريخية. فالحائري فضلاً عن كونه ملمّاً بآراء وأفكار أستاذه، فإنَّه يعطي تحليلاً دقيقاً لفلسفة السيد الصدر حول حركة التطور الإنساني في التأريخ، ولكن مع ذلك فإنَّ هذه الدراسات لا تعطي أيّ تحليل نقْدي للمنهج الذي أبدَعه السيد الصدر، بل الأحرى أنَّ هذه الأبحاث قد ساهمت في بلوَرة نظرية السيد الصدر

حول التأريخ؛ من خلال ما قدّمه الحائري من أسانيد فقهية للنظرية الصدرية مستمَدّة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة.

ويجدُر بي أن أُنوّه في هذا الصدد بأنّ الحائري يقدّم في تحليلاته الفقهية تفسيراً متبايناً لتطور العملية التأريخية فيما طرَحه أستاذه. ولكن كَون بحْثي يهتمّ بعَرْض أكاديمي لأفكار السيد الصدر؛ فإنَّ أهمية كتُب الحائري تكمُن في إلقائها الضوء على أفكاره ورؤيته لحركة التأريخ من غير مراجعة لِما طرحه السيد الحائري من نقْدٍ فقهيّ مغاير؛ وعليه، فقد ملأ السيد الحائري الفراغ الذي تركه السيد الصدر في طرْحه لفلسفة التأريخ، والذي كان ضمن محاضراته الحوزوية، أو مناقشاته الخاصة مع تلامذته ورِفاقه؛ وعليه، فإنّي أُعدُّ الشرح المُلِم، والذي طرَحه الحائري حول نظرية الصدر حركة للتأريخ أصيلة ومعتمَدة.

وهناك بحثان شاملان آخران حول بعض الأفكار، التي انفرد السيد الصدر بعرْضها في دراسته لبعض الحوادث التأريخية وعلم الاجتماع:

الأئمة الاثنا عشر، دراسة تحليلية، عادل الأديب، بيروت، منشورات الدار الإسلامية، ١٩٧٩م.

المجتمع الفرعوني، محمد علي أمين، اسم الناشر وتاريخ ومكان النشر غير معروف.

ولم يوفر كلٌّ من هذين الإصدارين أيّة دراسة نقْدية أو تحليلية لآراء السيد الصدر. فالكتاب الأول يسترسل مؤلّفه في الطرح الشمولي الوارد في إحدى كتابات السيد الشهيد عن دَور أئمة الشيعة التأريخي في حياة الأمة الإسلامية. أمّا الثاني فيتعامل مع التقسيم الذي افترضه السيد الصدر للطبقات الاجتماعية في ظِلّ النظام الدكتاتوري والتسلّطي. وكِلا الكتابَين يمثّلان تعقيباً أو بالعُرف الدراسي الحوزوي حواشياً على أفكار

السيد الصدر في كِلا المضمارَين: حياة أئمّة أهل البيت، وطبيعة المجتمع الفرعوني أو الدكتاتوري.

٣ ـ الدراسات الأكاديمية:

وباستثناء الأطروحة التي قام بها شِبْلي ملاط عن السيد الصدر فإنَّ الدراسات الأكاديمية الغربية أهملتْ نتاجات السيد الصدر وعطاءاته الفكرية والسياسية تماماً، ولم تقُم هنالك محاولات جديرة بالذِّكر لتحليل أفكاره ونشاطاته أو تأثيره السياسي. وبالطبع تمّ ذِكر السيد الصدر في العديد من المقالات التي تطرّقت إلى الحركة السياسية الإسلامية في العراق؛ ويعود ذلك إلى كون السيد الصدر أحد المؤسّسين والرموز الدينية الكبرى لتلك الحركة. وكمثال على ذلك ما كتَبه حنّا بطاطو حول نشوء التنظيم السياسي الشيعي في العراق، وبالتحديد عن حزب الدعوة الإسلامية وحركة المجاهدين العراقية، وذلك في مقالةٍ كانت ضمن كتاب من إعداد جون كولي ونيكي كيدي: **التشيّع والرفْض الاجتماعي**، من منشورات نيوهيفن، ١٩٨٦م، صفحة ١٩٧ ـ ٢٠٠.

وعلى المنوال نفسه يجب ذكر الدراسات المختصّة بالاقتصاد الإسلامي (حيث تُعَدّ أعمال السيد الصدر رائدة في هذا المجال)؛ إذ تذكر مساهمات السيد الصدر بشكلٍ مبسّط. منها على سبيل المثال:

الاقتصاد الإسلامي ـ مابين السيد الصدر وبني صدر تأليف هورا كوناوزيان ـ في كتاب **الدين والسياسة في ايران** تأليف نيكي د. كيدي، ومنشورات نيو هيفن، مطبعة بال،١٩٨٣ م، صفحة ١٤٥ ـ ١٦٥.

وهذه التغطية الأكاديمية في مقالات متفرّقة هنا وهناك عن عطاءات السيد الصدر، تُعدّ هامشية ولا تغطّي سوى حيّز ضيّق من ضخامة المشروع الذي قدّمه السيد الصدر على مدى أكثر من عشرين عاماً من حياته.

وربّما تُعدّ المبادرة الأُولى في دراسة الدَّور الثقافي والسياسي للسيد محمد باقر الصدر في الحقل الأكاديمي هي من قِبل شِبلي ملاط كجزء من رسالة الدكتوراه. ورغم أنَّ جهودي للحصول على الأطروحة لم تُثمر، إلّا أنَّ مقالته المنشورة تمثل اختصاراً لتلك الأطروحة.

إنّ ما كتبه شبلي ملاط تحت عنوان «التعبئة الدينية في العراق المعاصر، محمد باقر الصدر والجدَل السُّنّي ـ الشيعي» في الدورية الفصْلية **العالم الثالث**، الجزء ١٠ عدد ٢ نيسان ١٩٨٨م، صفحة ٦٦٩ ـ ٧٢٩ تُعَد رائدة في هذا المجال.

إنَّ الغاية الأساسية من هذا البحث لشبلي ملاط هي إبراز النشاط السياسي للصدر على أنَّه جاء كردّة فِعل على الأحداث السياسية في العراق، أو بعبارة أخرى أنَّها كانت جزءاً من المقاومة الشيعية للهَيمنة السُّنّية على الحياة السياسية في البلاد. فحتى كتابات السيد الصدر الرائدة في المجالات الاقتصادية والفلسفية عَزاها المؤلف في مقالته إلى ذلك الخلاف السُّنّي ـ الشيعي، أو الصراع السياسي على الدولة.

فكتابات السيد الشهيد الاقتصادية والفلسفية إنّما هي ـ حسب رأي ملاط ـ ردّة فِعل على تَنامي الحركة الشيوعية على الساحة العراقية في أواخر الخمسينات، والتي سيطر الشيوعيون فيها على الشارع السياسي في العراق. ومن جانبٍ آخر فإنَّ كتابات السيد الصدر في التأريخ الإسلامي والفقه الشيعي المعاصر كانت انعكاساً طبيعيّاً لسياسة حزب البعث العِلمانية في بغداد.

الهدف من هذه الدراسة:

رغم وجود بعض الأحقّية في منطق ملاط حول الأحداث التي سبقت ثورة ١٩٥٨م، وتأثيرها في تنشيط الفكر الشيعي في العراق أمام

المَدّ الشيوعي، فإنَّ السيد الصدر تناول المسألة بأبعد من هذا الهدف السياسي المحدود ومقتضيات الساحة السياسية العراقية؛ فقد وضع السيد الصدر منهجاً سياسيّاً بعيد المدى يخطّط لإقامة دولة إسلامية ليس في العراق فحسْب وإنما في أرجاء العالَم الإسلامي.

ومنذ تلك الحُقبة العاصفة بالأحداث السياسية على الساحة العراقية فإنَّ كتابات السيد الصدر حول تكوين نظرية فكرية إسلامية متميزة؛ ما هي إلّا جزء من برنامجه الكبير الذي يهدف إلى إرساء القواعد الفكرية لنشوء نظام سياسي إسلامي.

وعلى هذا الأساس فإنَّ الغاية من هذه الأطروحة هو بيان الهدف البعيد المدى من جهاد السيد الصدر السياسي وعطائه الفكري؛ ولذا فإنَّ الفرضية الكامنة وراء هذه الدراسة هي إثبات أنَّ كتابات السيد الصدر كافة ذات وتيرة واحدة، ترمي لغاية سياسية بعيدة الأجَل.

منهجية البحث:

وعليه، فإنَّ هذه الدراسة ستتناول كتابات السيد الصدر من زاوية أُحادية الاتّجاه؛ حيث إنَّها تفترض أنَّ جميع كتابات السيد الصدر على اختلاف مجالاتها العلمية، ذات مغزىً سياسي (يهدف إلى إحداث تغيير في حياة الأمّة)، وأنّها تهدف برمّتها إلى بلوَرة نظرية سياسية إسلامية متميزة الأبعاد؛ لذا فإنَّ آلية البحث في هذه الأطروحة إنّما ترمي إلى تحديد أبعاد ومفاهيم نظرية السيد الصدر السياسية، مستندين على فرَضيّة أنَّ كتاباته اللاحقة مثلاً في فلسفة حركة التأريخ، كانت جزءاً من مشروعه الذي عرَضه في نظريته التي شيّد تركيبتها الفكرية في كتاباته الأولى في الفلسفة والاقتصاد.

سوف أقوم بمعيار تقييمي لكافة مظاهر وأبعاد هذه النظرية السياسية

الصدرية. لقد غطّى السيد الصدر خلال العشرين عاماً من عطائه الفكري ميادينَ بحثٍ واسعة غطّت المفاهيم الدينية والسياسية، وعرجتْ على القضايا الاجتماعية الحديثة التي تواجه الأمة الإسلامية. فالمهمة الأساسية في هذا البحث هي حياكة هذا النسيج المتكامل للأفكار السياسية للسيد الصدر؛ لكي نُلقي الضوء على مكوّنات نظريته السياسية العامة. فعلى سبيل المثال، سوف أحلّل مفاهيم السيد الصدر في نظرية المعرفة الإبستمولوجية وطبيعة النفس الإنسانية؛ لأُبيّن رباطها العضوي مع معالم نظريته في دَور الإنسان في المجتمع وعلاقته المادية بالطبيعة، ومدى تأثّرها على علاقته الروحية بالخالق.

فلقد تطرّقت كتابات السيد الصدر المتأخّرة إلى فلسفة التأريخ الإنساني وقيام وانهيار الكيانات السياسية، وكما نظر أيضاً إلى تصنيف طبقات المجتمع البشري في ظِلّ النظام التسلّطي الدكتاتوري؛ كلّها من أجْل أن يُكمل معالم نظريته الجامعة، ومشروعه السياسي في حتمية التغيير في حياة الأمّة.

يمكننا في هذا المجال تصنيف العطاءات الفكرية للصدر إلى ثلاثة محاور متميّزة:

الأول: المطارحات الفلسفية والتي تنصبّ أساساً في تأصيل نظرية النبوّة؛ مستندةً على الفكرة الفلسفية النابعة من تفاني الإنسان في البحث عن الأفضل بين البشر لقيادة التجمّع البشري، كما هي واضحة في طُروحات جمهورية أفلاطون، و **آراء أهل المدينة الفاضلة** للفارابي؛ والقائمة على بناء الدولة المثالية وخلق نظام سياسي متكامل على الأرض.

الثاني: المطارحات الفقهية والتي لا تهدف لرسم الحالة المثالية للكيان الاجتماعي كسابقتها، وإنّما تركّز على تأصيل النظام السياسي للإسلام بما يتلاءم مع الواقع المُعاش. فالكيان السياسي للأمّة يُمكن

تجسيده بنظر الفقهاء مثل الماوردي في **أحكامه السلطانية** من خلال تماسكها مع الكيان السياسي القائم؛ لذا فإنَّ الغاية العامة من هذه الأبحاث الفقهية إنّما هو الدفاع عن الوضع السياسي القائم، وإضفاء الشرعية الدينية لسلطان القائد الحاكم أيّاً كان. وتمّ إرساء هذه النظرة الواقعية للفقه بالطبع من التفسير الظاهري للآيات القرآنية التي تحثّ على طاعة أُولي الأمر، ومن خلال تأصيل الممارسات السياسية التي كوّنها المجتمع الإسلامي الأوّل.

وعلى هذا الأساس الفكري فإنَّ النظرية الفقهية السائدة عن الخلافة تتميّز بنظرتها البراغماتية للحالة السياسية القائمة. ومن نتائج هذه المفاهيم السياسية السلبية؛ أنَّها أعطتْ الغطاء الشرعي لكلّ النُظُم السياسية التي قامت على مَرّ التأريخ الإسلامي (بغَضّ النظر عن طبيعتها وأساليب حكمها) مستندين على أهمية وحدة القيادة السياسية ووحدة الأمة، من خلال إذعان الأمّة لقائدها.

إنّ **مقدمة** ابن خلدون تُعَدّ العمل الوحيد الذي يدخل ضمن إطار المحور الثالث من الفكر السياسي الإسلامي؛ ألا وهو التفسير الفلسفي للتاريخ. فنظرية ابن خلدون في التأريخ تُعطي تفسيراً لتطور الدول والحكومات في المجموعة البشرية. فقد بذَل ابن خلدون جهداً كبيراً لتكوين فهْم عام لمنطق التأريخ؛ من خلال دراسة نشوء وانهيار الأنظمة السياسية والدول الحاكمة، وتحليله للصراع السياسي في فترة حياته في منطقة شمال غرب أفريقيا؛ أيّ أنَّه ترك جانباً النهجَ المتّبع في السرْد التأريخي للأحداث وركَن إلى تفسير العوامل الاجتماعية والاقتصادية المؤثرة على حركة التأريخ.

ويبدو أنّ مؤلّفات السيد الصدر الأساسية تجمع المحاور الثلاثة في صياغة نظريه سياسية واحدة، فهو على سبيل المثال ربَط بين رؤية

الإسلام الفلسفية لمعرفة الحقيقة والطبيعة الإنسانية، وعلاقة هذا الفهْم بتفسير العملية التأريخية لتطوّر الدوَل والصراع الإنساني، وفي كلّ هذا يربط هذا المشروع السياسي في مباني الفقه الإسلامي ومدى استيعاب الشريعة لمتطلّبات الدول السياسية الحديثة.

وعليه، فقد استطاع السيد الشهيد في بناء نظرية اقتصادية إسلامية تستند إلى الشريعة الإسلامية ومبانيها الفقهية المختلفة؛ لبيان كون الإسلام يمتلك حلولاً عملية للمشاكل الاقتصادية المعاصرة، ولكونه أحد أبرز فقهاء المسلمين، فإنَّه كان يؤمن بأنّ الإسلام لديه الأجوبة الواقعية للمشاكل التي تواجه الإنسانية. فالإسلام بنظر السيد الصدر، يمثّل دستوراً متكاملاً ينظّم حياة الإنسان والمجتمع، ولا يمكن استيعاب حلوله ما لم يتم تطبيق أوامره وتعاليمه على كافة مظاهر الحياة الإنسانية.

يكفينا القول: إنَّ مؤلّفات السيد الصدر السياسية يمكن استيعابها فقط عند دراستها كنظرية سياسية متكاملة نابعة من المبادئ الإسلامية العامة ومصادرها المقدسة. بالإضافة إلى ذلك فإنَّ السيد الصدر يُفصح بجدارةٍ بتفوّق النظرية الإسلامية على غيرها؛ من خلال تبيان وإظهار بعض جوانب الضَّعف في النظرية السياسية الوضعية، وسوء أساليب التطبيق المتّبعة والتي أوصلتِ البشرية إلى الوضع المأساوي من الاستغلال والظلم والفساد.

لقد لعب السيد الصدر دوراً في التأثير على مجرَيات الأحداث وتغييرها بما يخدم مشروعه الإسلامي الحرَكي، بدلاً من أن يكون هو المتأثّر بتلك الأحداث وحصيلتها كما افترض ذلك شِبلي ملاط.

مع ذلك، فإنَّ دراستي سوف لا تركّز على عطاءات السيد الصدر الفقهية والأصولية إلّا فيما يمُتّ بصورة مباشرة في بناء صرْح نظريته الإسلامية السياسية العامة؛ وذلك لكونها مبدئيّاً خارج إطار هذا العمل

الأكاديمي والذي بيّنا فرضيته أعلاه بأنَّه ينوي الكشف عن منهج السيد الصدر في النظرية السياسية، وثانياً؛ فإنَّ الخوض في الأبحاث الفقهية يتطلّب دراسةَ فقيهٍ مؤهّل ومتمرّس بالفقه الإسلامي، وأنا لا يمكنني بأيّ حال أن أدّعي ذلك، بل إنَّ الدراسة ستتناول كلّ الأفكار التي تربط المفاهيم المختلفة التي تناولتها مؤلفات السيد الصدر، وأتوسّع في بلوَرة منهجها وأنسجتها؛ لتشكّل نظرية سياسية ذات مشروع اجتماعي منتظم، ولغاية تغيير مسيرة التأريخ بما يخدم هيمنة الإسلام على الحياة الإنسانية العامة. وعليه، سوف أقوم بتغطية كافة مؤلّفات السيد الصدر المتصلة بعناصر النظرية السياسية العامة، مع التأكيد على أنَّ هذه الدراسة تستثني معظم مؤلّفات السيد الصدر الفقهية؛ والتي تمثّل جزءاً من عمله الرئيسي كمجتهد وأستاذ في إطار الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

فيما يلي أهم مؤلفات السيد الصدر، والتي أراها متصلة بنظريته السياسية:

فلسفتنا ١٩٥٩م

اقتصادنا ١٩٦١م

الإنسان والمشكلة الاجتماعية ١٩٦١م

ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟ ١٩٦٢م

رسالتنا ١٩٥٩ ـ ١٩٦١م

أهل البيت: تنوّع الأدوار ووحدة الهدف

بحث حول الولاية ١٩٧٤م

بحث حول المهدي ١٩٧٧م

التفسير الموضوعي للقرآن ١٩٧٨م

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ١٩٧٩م

منابع القدرة في الدولة الإسلامية ١٩٧٩م

لمْحة فقهية عن دستور الجمهورية الإسلامية ١٩٧٩م

خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي ١٩٧٩م

صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي ١٩٧٩م

اخترنا لك (مجموعة من المقالات).

وهنالك أعمال أخرى للصدر سوف أُشير إليها بشكلٍ جزئي كونها تركّز على أبحاث فقهية صِرفة، أو مواضيع تتصل بالنظام المصرفي، أو دراسات إبستمولوجية بحْتة:

الأُسس المنطقية للاستقراء ١٩٧٤م

الفتاوى الواضحة ١٩٧٧م

منهاج الصالحين ١٩٧٥م

البنك اللاربَوي في الإسلام ١٩٧٧م

الأُسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي ١٩٧٩م.

أمّا أعمال السيد الصدر الأخرى فهي في الغالب دراسات حول الفقه وأصوله.

دروس في علم الأصول ١٩٧٤م

بحوث في شرح العروة الوثقى ١٩٧٨م

هذه معظم المؤلفات الفكرية والفقهية للسيد الصدر، مع التنويه بأنّ هنالك عدّة مقالات ورسائل ومحاضرات قدّمها السيد الشهيد لم تحفظْها الكتُب، قد أُشيرُ لها عند الضرورة.

هيكلية البحث

تتألف الأطروحة من ثلاثة أجزاء رئيسية:

الفصل الأوّل: يركّز على حياة السيد الصدر السياسية؛ وعليه، سوف أبدأ من عام ١٩٥٨م حتى الإعدام العنيف الذي قامت به حكومة البعث في عام ١٩٨٠م. فهذه الاثنتان وعشرون سنة من حياته تمثّل فترة نشاطه السياسي، إضافةً إلى كونها سنوات العطاء التي حقّق فيها معظم نتاجاته الفكرية. أمّا قبل عام ١٩٥٨م فلم يؤلّف السيد الصدر سوى كتاب واحد وهو (فدَك في التأريخ)؛ الذي كان عبارة عن نظرة تحليليّة في الفترة التأريخية التي تلَتْ وفاة النبيّ ﷺ.

وإنّي في ترجمة حياة السيد الشهيد سوف أركّز بصورة رئيسية على حياته السياسية، ولن أهتمّ بالفترة التي سبقت عام ١٩٥٨م، ولن أُشير إلى نشاطاته إلّا من خلال ما يتعلق بكتاباته المتعلّقة بالتفسيرات السياسية، أو سيرته التي بدأت إبان أحداث ثورة ١٤ تموز من عام ١٩٥٨م. إنَّ الغاية الأساسية لهذا الفصل هي تسليط الضوء على مدى ظلوع السيد الصدر بالسياسة وتأثيره على الحركة الإسلامية والسياسية في العراق، وقيادته للمعارضة الدينية ضد الأنظمة العراقية .

أمّا الفصل الثاني: فيهدف إلى تحديد تعريف عام للنظرية السياسية. وبالجواب الوافي على السؤال **ما هي النظرية السياسية؟** سوف يساعدنا على إيضاح معالم منهاجيّة هذا البحث؛ نظراً لوجود عدّة تعاريف متداولة في البحوث الأكاديمية حول الموضوع. وأعتقد أنَّ أيّ تعريف يعتبَر نافذاً لمادة البحث الأكاديمي؛ ما دام الباحث يقتصر على حدود ومجالات تعريفه الذي وضعَه بما ينطبق على منهاجيّته في تحليل الموضوع المطروح للبحث والتقييم.

وبناءً على هذا، فليس هنالك آليات مختلفة لتناول دراسة النظرية السياسية الإسلامية، أو في دراسة النظرية السياسية غير الإسلامية ما دام هنالك التزام موضوعي بحدود التعريف ومنهج البحث.

الفصل الثالث: هو لُبّ الدراسة ذاتها التي بين يدَينا؛ لكونه يقوم بعرْض نظرية السيد الصدر في السياسة الإسلامية، وسوف أُبيّن النظرية مقتصرة على حدود المفهوم العام للنظرية السياسية الموضَّح في الفصل الثاني؛ لذا فإنَّ الفصل سينقسم إلى خمسة أجزاء رئيسية:

حركة التاريخ:

وهو يشمل تفسير الصدر للتاريخ، أو بعبارة أخرى، نبيّن في هذا الفصل فلسفة السيد الصدر لدَور الإرادة الإنسانية (كمجموعة بشرية وليس كفرد) في صُنع التأريخ البشري. فالسيد الشهيد يصور التأريخ حركة تطورية متصاعدة تقود الإنسان نحو الوصول إلى المُطلَق النهائي المتمثّل بالخالق ـ الله سبحانه وتعالى. فالتاريخ مسيرة بشرية تكاملية متطاردة تتعدّى وجود الإنسان الفرد الآني.

طبيعة الإنسان ومعرفة الحقيقة:

في هذا الجزء نبيّن الأُسس الفلسفية لنظرية السيد الصدر فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية ونظرية المعرفة. ويعتبِر السيد الصدر أنَّ الأساس الفكري لبناء النظرية السياسية العامة ينطلق من تحديد الأصول العامة لنظرية المعرفة، وطبيعة النفس البشرية وبيان هدفها في الحياة. ومن هذا المنطلَق سوف أشير إلى أعماله في كتابه الأول في الفلسفة (فلسفتنا)؛ حيث حدّد السيد الشهيد نظرته الإبستمولوجية الاستنباطية (غير أنَّه غيّر منهجيّته الإبستمولوجية في كتابه الفلسفي الأخير من التفسير الاستنباطي

إلى التفسير الاستقرائي). في هذا الفصل نجيب على الأسئلة التالية:

١) ما هي الحقيقة؟ ٢) كيف يتعرّف الإنسان عليها؟ ٣) ما هو هدف الحياة الإنسانية؟

المشكلة الاجتماعية:

سأقدّم هنا النظرة الواقعية للصدر فيما يخصّ أجواء الصراع الاجتماعي الحاصل نتيجة توزيع موارد القوة في الحياة السياسية، والتي هي بداية المِحنة التي شملت الحياة الإنسانية بشكل عام، وتفاقمها في حياة المسلمين على وجه الخصوص. وعليه، فالسيد الصدر يقدّم لنا أطروحته في بيان التركيبة الطبَقية الاجتماعية في الأنظمة التسلّطية الدكتاتورية ـ كما هو الحال في النظام الصدّامي الذي سيطر على الحياة في العراق ـ لكي يشير إلى دَور كلٍّ من هذه الطبقات الاجتماعية في تغيير الواقع، وما يترتّب عليها من آثار دنيوية وأُخروية؛ لكي يحدّد في النهاية عملية التغيير الثوري الحتمية، ومَن سيقود الأمّة لقيام نظام سياسي إسلامي.

الحياة السياسية:

هذا الجزء يغطي المشروع السياسي للحركة الإسلامية كما يحدده السيد الصدر ويبين هدفها ووسائلها السياسية، ثم يوضح مرحلية النضال الثوري ووسائله السياسية في الوصول إلى الحكم، ثم يوضح السيد الشهيد الدور السياسي للمرجعية الدينية الشيعية (والتي تعد أعلى سلطة دينية عند الشيعة)؛ لأنَّه ينظر إلى هذه المرجعية على أنَّها الحجر الأساس في تهذيب وتقويم مسيرة الحركة الإسلامية السياسية والدولة المنبثقة منها. وفي النهاية سأبيّن نظرته عن الدولة الإسلامية وفصل السلطات فيها، ودور كل من القيادة والقاعدة العريضة للأمة في بناء صرح الدولة الإسلامية.

التركيبة الاقتصادية:

بما أنَّ الصدر يرى أنَّ النظام الاقتصادي الإسلامي يمكن أن يؤدي غايته فقط في ظِل نظام سياسي إسلامي قائم وحاكم على أرض الواقع في حياة الأمة، فقد وجدت من الأفضل أن أترك تبيان نظرية السيد الصدر في الاقتصاد حتى نهاية المطاف. وسوف أوضح هنا فكرة السيد الشهيد في توزيع الثروة والممتلكات العامة في المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، وما هي حدود كل من القطّاع العام والخاص في الحياة الاقتصادية ودور الحكومة الإسلامية في السيطرة على الاقتصاد ونموّه، كذلك المقترحات التي يقدمها السيد الصدر؛ للإسراع في عملية التطور الاقتصادي في الدول الإسلامية أو تدهور أوضاعه.



الفَصْلُ الأوَّل

الحياة السياسية للإمام الصدر

لأنك قوة

لأنك ثورة

لأنك سِرُّ انطلاقة أمة

ستبقى لنا

ستحيا لنا

وتبقى حياتك في الدرب قوة

(السيد محمد حسين فضل الله
في ذكرى استشهاد السيد الصدر)

مقـــدمة:

من المفارقات المؤلمة أن تبدأ معرفة الغرب بالسيد الشهيد محمد باقر الصدر في اليوم نفسه الذي أقدَم فيه النظام العراقي على إعدامه؛ ألا وهو يوم الثامن من نيسان عام ١٩٨٠. ولم تتعدَّ حدود معرفتهم به إلا كونه قائداً للحركة الإسلامية في العراق، متجاهلين أعماله الفكرية، حيث لم تُثر عملية استشهاده المأساوية حفيظتهم ضد النظام العراقي.

ويُعزى ذلك إلى تأييد السيد الصدر العلني لنظام آية الله الخميني في إيران الذي طالما مقَتوه.

ومما زاد في عدم اكتراث الغرب تجاه عملية إعدام السيد الصدر، الاضطراب السياسي الذي أعقب نجاح الثورة الإسلامية في إيران، فإسقاط نظام موالٍ للغرب في إيران، بواسطة حركة إسلامية أصيلة، كان يعني صدمة قوية للغرب وتهديداً مباشراً لمصالحه في منطقة الخليج، تلك المنطقة التي تحتوي على خزين ضخم من النفط والتي يعتبرها الغرب من مصالحه الحيوية التي لا تنازع، والذي يبدو أنَّ النظام الجديد في إيران لم يكن فقط عازماً على تهديد هذه المصالح، وإنما على نشر أفكاره الإسلامية (الأصولية) في كل المنطقة.

وقد أحس الغرب والأنظمة الموالية له في منطقة الشرق الأوسط بالخطر إزاء ما أسموه بتصدير الثورة الإسلامية وبدأوا بوضع الخطط؛ لاحتواء هذا الخطر وحبسه ضمن حدوده في إيران. وقد عدُّوا نداءات الإمام الخميني للشعب العراقي بالثورة ضد النظام البعثي العلماني الفاسد، والاستفادة من تجربة الشعب الإيراني الثورية، الخطوة الأولى لنشر الإسلام الثوري في المنطقة، والتي ستؤدي في النهاية إلى زعزعة هذه الأنظمة وتغيير نظمها السياسية.

وقد عدَّ النظام البعثي في العراق مساندة السيد الصدر للإمام الخميني ونداءاته، تهديداً مباشراً له وللأمن القومي، وتعامل معه بحزم وشدة حيث اعتقل الآلاف وأعدم المئات بدون محاكمة أو بعد محاكمة صورية في أحسن الأحوال. وقد شخّص نظام البعث السيد الصدر كقائد روحي لحركة سياسية إسلامية تتعاظم يوماً بعد آخر منذ نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وأنَّه رأس الحربة للقوى المعارضة للحكومة. وكما يراه بعضهم فإنَّه خميني المستقبل في العراق. وعليه، كانت مخاوف نظام

البعث في محلّها، وكان على هذا النظام لكي يستمر في الحكم أن يتخلص من هذا التهديد المباشر لوجوده. وكان إعدام الصدر رد فعل طبيعيّاً لنظام يصارع من أجل البقاء.

وكان نظام البعث في العراق، حاله كحال بقية الأنظمة المتهرّئة في منطقة الشرق الأوسط، يعاني من عدة نقاط ضعف وعوامل عدم الاستقرار، ومن ضمن عوامل الأزمة وعدم الاستقرار هذه:

أولاً: كان النظام مرتبطاً فكريّاً وعقائديّاً بحركة التيار القومي العربي التي كانت في بداية السبعينات تعاني من كساد في سوقها؛ بسبب إفلاسها السياسي إثر الهزيمة المنكرة التي مُنيت بها أنظمة الحكم القومية سياسيّاً وعسكريّاً أمام إسرائيل في حرب حزيران عام ١٩٦٧م، وبالخصوص نظام جمال عبد الناصر في مصر الذي أحبط آمال الجماهير العربية بوعوده في تحرير فلسطين[١].

إضافة إلى ذلك أجحف دعاة القومية العربية في العراق في معاملتهم تجاه أكبر أقلية غير عربية في العراق؛ ألا وهم الأكراد، والتي التي ولّدت بالتالي، استياء وعداوة تجاه نظام الحكم وأفكاره؛ التي كانت السبب الرئيسي في اندلاع الحرب الطويلة بين الأكراد ونظام الحكم في أوائل السبعينات[٢].

ثانياً: تنحصر القيادة السياسية للنظام بعدد قليل من العوائل التي تنتمي إلى الأقلية العربية السُّنية في العراق[٣]، والتي بدورها كانت

---

(١) للاطلاع على أوضاع القومية العربية بعد وفاة جمال عبد الناصر في مصر؛ انظر: كتاب فؤاد عجمي المعنون **حالة العرب**، مطبعة جامعة كامبردج.

(٢) يشكل الأكراد مايقارب ال ٢٠٪ من مجمل سكان العراق، والتركمان ٢٪ وبقية الأقليات غير العربية ٠,٥٪.

(٣) انظر: حسن العلوي في كتابه **الشيعة والدولة القومية في العراق** للاطلاع على تركيبة القيادة البعثية في العراق (باريس CEDI!) ص٢٢٥ ـ ٢٢٧.

مشغولة في حرب ضروس فيما بينها للسيطرة على القيادة، الأمر الذي أدى إلى انعزالها تماماً ليس عن الأغلبية الشيعية فحسب، وإنما عن معظم طائفتهم السُّنية، وكذلك ولّد استياء بين بقية القوى القومية والعلمانية في البلاد، وبالتالي لم ينجحوا في كسب ودّ الشعب بل زادت عزلتهم عنه.

ثالثاً: لكي يستطيع نظام كهذا، البقاء والصمود ضد خصومه السياسيين الذين يتزايدون قوة وعدداً كان عليه أن يتبنّى سياسة البطش والإرهاب والسيطرة على الجماهير؛ بواسطة أساليب القسر ودوائر الاستخبارات والأمن التي استعملت أساليب غاية في القسوة، لإبقاء النظام مسيطراً على الحياة السياسية في البلاد.

وقد تعرّضت خُمس القوة العاملة الفعالة في البلد (ما يقارب ٣/٤ مليون نسمة) إلى نوع من التحقيق أو الاعتقال مصحوباً بشكل أو بآخر من أشكال التعذيب أو العنف خلال سنة ١٩٨٠[١].

وقد طغت قساوة الكبت السياسي والاضطهاد على سياسات النظام الاقتصادية الطموحة؛ التي نجمت عن زيادة مدخول الواردات من النفط التي ارتفعت في منتصف السبعينيات، وأدّت إلى تحسّن ملحوظ في مستوى معيشة الفرد العراقي.

بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ أصبح الإسلام يمثل بديلاً سياسيّاً لنظام حزب البعث، أضف إلى ذلك أنَّ مبادئه وتعاليمه لم تكن غريبة عن الجماهير، بعكس مبادئ وأفكار البعث المستوردة مثل التأميم والاشتراكية، كما أنَّ هذه المبادئ الإسلامية سبق

---

(١) سمير الخليل، **جمهورية الخوف، السياسة في العراق الحديث**، بيركلي، كاليفورنية، مكتبة جامعة بيركلي ١٩٨٩، ٣٧ ـ ٣٨.

لها وأن مدّت جذورها عبر القرون في قلوب المسلمين، وتطلعاتهم. وعندما برزت الثورة الإسلامية بشعاراتها وتصميم قيادتها على تحرير فلسطين ليس كأرض عربية، وإنما كأرضٍ مقدسة للإسلام والمسلمين يجب تحريرها من رجس أيّ محتل كافر استقبلتها الجماهير بقبول كامل، عكس ما كانت تطبّل له القوى القومية العربية التي لم تجد آذاناً صاغية لشعاراتها.

وأكثر من ذلك كانت قيادة الثورة الإسلامية في إيران قد عقدت العزم على التخلص من كل مظاهر الهيمنة الأجنبية؛ سواء أكانت شرقية أم غربية تحت شعار «لا شرقية ولا غربية» ذلك الشعار الذي وجد صداه لدى جماهير المنطقة التي عاشت تحت نير الاستعمار الغربي لعقود طويلة، ولا زالت تشهد مظاهر تدخل هذه القوى في شؤونها الداخلية.

وبالنظر لأهمية المنطقة الإستراتيجية، وضخامة مخزونها النفطي، والنزاع مع إسرائيل تحولت المنطقة إلى بؤرة توتر وصراع بين الشرق والغرب، وخضعت دول المنطقة لهذه القوة أو تلك.

وعليه، كانت مسائل الاستقلال، والسيادة الوطنية، والتحرر من هيمنة القوى الشرقية، والغربية من الأهداف والمطالب الملحّة لكل شعوب المنطقة.

لم تكن الشعارات الإسلامية التي وجدت صداها لدى جماهير المنطقة هي الخطر الذي كان يهدد أنظمة المنطقة، وإنما تلك التنظيمات التي احتضنت تلك الشعارات والمفاهيم. فمنذ مطلع القرن العشرين كانت القوى السياسية الإسلامية وفي جميع أقطار الشرق الأوسط تُنشئ لها مؤسسات سياسية، وتطوِّر برامجها لتحقيق هدفها الأساسي المنشود، ألا وهو إقامة دولة تستند على أحكام وتعاليم الإسلام. ويظهر أنَّ

تنظيمات كهذه هي التي مهّدت الطريق لانتصار الثورة في إيران[1]، وكانت الجهاز التنفيذي للإسلام السياسي وذراعه القوي في الساحة. وبناءً على ذلك كان تطبيق ما حدث في إيران في أيّ بلد آخر في المنطقة يبدو عمليّاً اعتماداً على هذه التنظيمات، وبدا جليّاً أنَّ ما كانت قيادة الثورة الإسلامية تدعو له بتصدير الثورة الإسلامية إلى دول المنطقة لا يتعدى تحفيز هذه التنظيمات ومؤازرتها. وهذا ما حدث بالفعل في العراق، فالتنظيمات الإسلامية كانت متواجدة بالفعل هناك قبل مجيء نظام البعث وقبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وكان السيد محمد باقر الصدر أحد المؤسسين الأوائل لحزب إسلامي وسياسي، ألا وهو «حزب الدعوة الإسلامية»، وكان مهندساً لنشاطات سياسية ضمن مؤسسة سياسية منظمة ذات برنامج سياسي محدد لتحقيق هدفها في إقامة حكومة إسلامية ليس في العراق فحسب، وإنما في العالم الإسلامي أجمع؛ ولهذا السبب فمن الضروري أن نسلط الضوء على حياة السيد الصدر منذ البداية وحتى استشهاده رحمه الله.

سطوع نجم الصدر:

أحدث الانقلاب العسكري العراقي في عام ١٩٥٨ تحولاً جذريّاً في الحياة السياسية العراقية، وأثر في مسيرتها لسنين طويلة قادمة، وتغييره التركيبة الاجتماعية والسياسية للشعب العراقي ككل. في ذلك الانقلاب أزيحت العائلة المالكة التي نصّبها الإنكليز على الشعب

---

(١) مثال هذة التنظيمات: فدائي إسلام التي أسّسها نواب صفوي في أواخر الأربعينيات، وبعد ذلك ترأسها صادق الخلخالي الذي ترأس كذلك المحكمة الثورية في عامَي ٧٩ ـ ٨٠، منظمة مجاهدي خلق وهي منظمة إسلامية اشتراكية التي كان يدعمها آية الله الطالقاني. ومنظمة نهضت آزادي التي أسسها مهدي بزركان، أول رئيس وزراء بعد انتصار الثورة الإسلامية بتكليف من الإمام الخميني.

العراقي في عام ١٩٢١ من سدة الحكم، وصفيت جسدياً بعض رجالات حكومتها، وحلّت محلها مجموعة من ضباط الجيش الذين قادوا الانقلاب وعلى رأسهم الزعيم عبد الكريم قاسم.

وقد شكّل هؤلاء الضباط حكومتهم من شخصيات سياسية معروفة ومتباينة في المشارب والاتجاهات، وقامت في الأشهر الأولى بإنجازات أكسبت رئيسها الزعيم قاسم محبة ووِدّ الجماهير، ومن هذه المنجزات الانسحاب من حلف بغداد وإغلاق القواعد البريطانية في العراق[١]، وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار مشاعر الكُره والاستياء لدى الشعب العراقي تجاه النظام البائد والاستعمار البريطاني، لأدركنا مدى الحب، والتقدير الذي كان يكِنّهُ الشعب نحو الزعيم قاسم! الذي تحول إلى بطل وطني بين عشِيّة وضُحاها.

ورغبة من الزعيم قاسم في الاستحواذ على مقاليد الحكم وتسيير دفّة القيادة السياسية حسب مآربه ولزيادة شعبيته؛ استعمل الشيوعيين الذين كانوا من أكثر الأحزاب تنظيماً وقتذاك، لتصفية زملائه الضباط في القيادة (الانقلابية) والذين كانوا يناصرون الحركة القومية العربية.

وفي خضم هذه الأحداث وما تبعها من محاولة بعض الضباط القوميين القيام بمحاولة انقلاب ضد الزعيم قاسم، دارت معارك في معظم مدن العراق الرئيسة وأهمها الموصل وكركوك، سفكت فيها دماء كثيرة كانت الغلبة فيها للشيوعيين، الذين استغلّوا تأييد الزعيم قاسم لهم بزيادة رصيدهم الشعبي وتحريك الجماهير وفق مآربهم[٢].

(١) للاطلاع على الملف الكامل لحكم الزعيم قاسم؛ انظر: أوريل دان **العراق تحت حكم قاسم**، نيويورك، بريكير، ١٩٦٩.

(٢) للاطلاع على فظائع الحزب الشيوعي العراقي في تلك الحقبة؛ انظر: ظاهر في مقالته **القمع في CARDRI** في كتاب **عراق صدام، ثورة أم رد فعل؟** ص ١٤٨ ـ ١٥٠.

وقد وجدت المؤسسة الدينية الشيعية، التي عرفت بعزوفها عن السياسة طيلة الحقبة التي أعقبت ثورة العشرين، أمام تحدٍّ سافر من قوّى سياسية ملحدة في المجتمع[1] لا يمكن للقيادة الدينية أن تتغاضى عن تصرفاتها وتتركها تعبث على هواها، وبعكسه فسوف تنجح هذه القوى في إماتة الروح الدينية لدى أفراد الشعب، وبالفعل فقد دقت بعض المؤشرات نواقيس الخطر على هذه الظاهرة الخطيرة.

أوّلها: كان إصدار الحكومة قانون الأحوال المدنية (الشخصية) الجديد، والذي كانت بعض بنوده مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية وخصوصاً تلك البنود التي تعالج الإرث وحقوق المرأة، ولم يُثر القانون أيّ ردود فعل شعبية ضده مما يؤكد أنَّ عموم الشعب كان يتقبّل الموجة العلمانية وحملات مهاجمة الدين والمتدينين التي كان يرعاها النظام، ولم تفلح إدانات العلماء العلنية في ثني حكومة قاسم عن رأيها، ومضت قدُماً في قانونها المخالف للإسلام.

ثانياً: استمرت الدعاية الشيوعية في هجومها على المؤسسة الدينية واصفة إياها بالرجعية، كما شنّت حمْلتها الإعلامية على الفكر الديني باعتباره عقَبة كأداء في طريق النهضة، وتطور الشعوب. وقد وجدت هذه الهجمات الدعائية آذاناً صاغية لها بين الجماهير ووجدت المؤسسة الدينية نفسها عاجزة في وقف تغلغل الشيوعيين في المدن المقدسة كالنجف الأشرف وكربلاء والكاظمية، والأنكى من ذلك أنَّ الشيوعيين قد نجحوا حتى في كسب وتنظيم أبناء عوائل معروفة بتديّنها ومحافظتها على التقاليد الدينية.

---

(١) حسن شبر: دور حزب الدعوة الإسلامية في التغيير وحالات الاسترخاء السابقة، **الجهاد**، عدد ٣٦٣،في تشرين الأول ١٩٨٨.

وكان لزاماً على المرجعية المتمثلة بالمرجع الأكبر آية الله السيد محسن الحكيم أن يواجه هذا التحدي الذي كان يهدد ليس فقط الشيعة وبقية المسلمين في العراق، وإنما الشيعة في كل مكان؛ حيث يعتبر العراق مركزاً لمدارس إسلامية رئيسية على مَرّ القرون، ومقرّ المرجع الأعلى للمسلمين الشيعة وأضرحة الكثير من أئمة المسلمين، وبالأخص أئمة أهل البيت عليهم السلام منهم. حيث تحتضن مدن النجف وكربلاء والكاظمية وسامراء أضرحة ستة من الأئمة الاثني عشر للشيعة الإمامية، وأي محاولة لإضعاف الروح الإسلامية في هذا القطر سيضعف الشيعة في كل مكان.

وفي خضم الأحداث المضطربة والعصيبة كانت هناك مجموعتان من العلماء تتقاسم المؤسسة الدينية؛ الأولى التي تضم علماء الدين التقليديين الذين كانوا لا يحبّذون التدخل في السياسة، ويفضلون إبقاء الحوزة العلمية بمنأى عن العملية السياسية وتعقيداتها. بينما تدعو الجماعة الأخرى إلى الانخراط في الحياة السياسية مع بقية أفراد الشعب، وقد نظمت هذه المجموعة نفسها تحت اسم «جماعة العلماء» في النجف الأشرف(١). وقد وضعوا برنامجاً سياسيّاً للتصدي للنزعة العلمانية المعادية للروح الإسلامية.

كان السيد الصدر عالِماً ناشطاً شابّاً وقتها، ولم يكن يعتبر كعضو مسؤول في الجماعة التي كانت تضم علماء كباراً ومجتهدين معروفين(٢).

---

(١) حسب ما أورده أحد زملاء السيد الصدر ومن العلماء المعروفين بنشاطه في الخمسينات والستينات، السيد طالب الرفاعي أنّ جماعة العلماء كانت تضم عشرة من العلماء البارزين وهم: الشيخ آل ياسين، الشيخ عباس الرميثي، السيد إسماعيل الصدر، الشيخ محمد طاهر شيخ راضي، الشيخ محمد جواد شيخ راضي، السيد محمد تقي بحر العلوم، السيد موسى بحر العلوم، الشيخ محمد رضا المظفر، الشيخ حسين الهمداني، السيد محمد باقر الشخص.

(٢) مقابله مع محمد باقر الحكيم (الذي كان السيد الصدر يدعوه بأحب وأعز مساعد له)، **الجهاد**، عدد ٥.

ولكن تأثيره على الجماعة تعدّى عمره ودرجته العلمية. فقد كان يعتبر عالماً نابغاً استطاع أن يحصل على درجة الاجتهاد وهو لا يزال في منتصف العشرينات من عمره، وهو أمر يندر حصوله في الحوزات العلمية. واستطاع تمرير تأثيره هذا على «الجماعة» من خلال دَور خاله الشيخ مرتضى آل ياسين الذي كان يحتل مركزاً مرموقاً في الجماعة[١].

وحسب ما ذكره السيد طالب الرفاعي كان سبب تشكيل هذه الجماعة هو التصدي للمَد الشيوعي ودرْء خطره عن الإسلام. ومن مناوراتهم السياسية أنَّهم تجنّبوا الهجوم على عبد الكريم قاسم؛ لإدراكهم شعبيته الواسعة لدى الجماهير، وعليه، فقد أظهروا تضامنهم ومساندتهم مع قاسم في منشوراتهم وإعلاناتهم، وحصروا هجومهم على الشيوعيين.

ورداً للجميل سمح لهم النظام باستعمال الإذاعة الحكومية في أحاديث أسبوعية، كان السيد الصدر يشرف على كتابتها ويقرأها السيد هادي الحكيم[٢]. وعلى أيّة حال فشهر العسل هذا لم يدم طويلاً، فقد تأزمت الأمور ثانية بين المرجعية والزعيم قاسم عندما أصدر المرجع الأعلى السيد محسن الحكيم فتواه المشهورة بتحريم الانتماء إلى الحزب الشيوعي، ووصفه الشيوعية بأنها كفر وإلحاد.

وقد أحرجت هذه الفتوى التحالف القائم بين الزعيم والشيوعيين، مما اضطر الزعيم على أثرها إلى فصم علاقته مع الشيوعيين للأبد. وقد حاول الزعيم قاسم أن يقوم بزيارة السيد الحكيم عدة مرات، ولكن

---

(١) محمد حسين فضل الله، **التقديم لـ رسالتنا بواسطة السيد الصدر**، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨١، ص١٦.

(٢) مقابلة مع الشيخ عبد الهادي الفضلي، أحد الشخصيات القيادية في جماعة العلماء وحزب الدعوة في ١ كانون الثاني ١٩٩٠.

الأخير رفض مقابلته إلّا بعد أن يلغي الأول قانون الأحوال المدنية (الشخصية) سيّئ الصيت[١].

وقد خطت «جماعة العلماء» خطوة أخرى إلى الأمام، عندما حصلت من النظام على رخصة إصدار نشرة شهرية لمدة سنتين باسم «الأضواء»، بهدف الرد على الهجمات الإعلامية ضد الإسلام والمسلمين، والتي كان يقوم بها العلمانيون والمناهضون للدين وأحكامه، وحسب ما أورده السيد طالب الرفاعي كان آية الله السيد الحكيم هو الذي يحدد دور هذه النشرة، وحيث إنَّه لم يكن مقبولاً وقتها أن يتدخل (المرجع الأعلى) في أمور سياسية محضة ويشرف على إصدار مطبوعة سياسية، فقد ارتأى أن تضطلع بهذا الدور جماعة العلماء نفسها[٢]، وقد تحمّلَ السيد الصدر مسؤولية كتابة المقال الافتتاحي فيها[٣].

واستفاد السيد الصدر من هذه الفرصة الثمينة؛ لكي يعرض من خلالها برنامجه السياسي للحركة الإسلامية التي كانت تحبو ببطء آنذاك. واكتشفت فيها كفاءته ومقدرته على التأثير من خلال الكتابات السياسية.

وخلال تلك الحقبة أصدر دراسته الأولى الموسعة «فلسفتنا» في عام ١٩٥٩م. وهو كتاب يقدم نقداً معرفيّاً لمدارس الفكر الشيوعي والمادي[٤]، ويبين العيوب والثغرات في القواعد الأساسية للمادية

---

(١) مقابلة مع السيد طالب الرفاعي.

(٢) وعلى أي حال وحسب ما تطرق إليه السيد الرفاعي، فقد تحولت الأضواء وبمرور الزمن إلى صحيفه ناطقة باسم حزب الدعوة، تطبع من خلالها تعليمات الحزب الرسمية، وتعبر عن آرائه من خلال ما يكتب في مقالاتها الافتتاحيه والتقارير.

(٣) محمد حسين فضل الله، تقديم، مصدر سابق، ص ١٧.

(٤) كان السيد الصدر، وحسب ما أبلغني به طالب الرفاعي، لا يملك ما يساعده على شراء الكتب الفلسفية الغربية التي كانت ضرورية للدراسة، وعندها لجأ السيد=

الجدلية. كما تضمّن الكتاب دراسة عن أهم المدارس الفلسفية منذ عهد «أفلاطون»، وحاول إثبات عدم ترابط المدرسة الفلسفية المادية وافتقارها إلى الدقة في تفسير تطور المعرفة الإنسانية وحقيقة الطبيعة المحيطة بالإنسان، وأوضح أنَّ النزعة الحديثة في المدرسة المادية، وهي المادة الجدلية، تعاني من نواقص كثيرة وكبيرة لا تؤهلها لأن تكون الحقيقة النهائية عن الإنسان. وعليه، فإنَّ الشيوعية لا يمكن أن تكون حلّاً ناجحاً لمشاكل المجتمع عندما تكون فريضتها الأساسية خاطئة.

وكان عمله الكبير الثاني كتابه «اقتصادنا» في عام ١٩٦١م وهو محاولة نقدية لنظريتي الاقتصاد الشيوعي والرأسمالي، وتعريف مقارن بالنظرية الإسلامية في الاقتصاد، ويحاول من خلالها التأكيد على أنَّ الإسلام يمتلك الأفكار والأسس التي يمكن بواسطتها معالجة الكثير من المشاكل الاقتصادية في عصرنا الراهن.

أحد المآخذ التي يشترك فيها المحدثون والعلمانيون والشيوعيون، أنَّ الإسلام لا يملك الحلول الناجحة للمشاكل المتزايدة في عصرنا الراهن، وأنَّه مجرد حزمة من المعتقدات لإنقاذ الفرد من العقاب في يوم الحساب، ولا ناقة له ولا جمل في إنقاذ المجتمع في الوقت الحاضر.

وبالعكس من ذلك كان أهم ما بيّنه السيد الصدر في كتابه أنَّ الإسلام كان مهتمّاً برفاهية الفرد في حياته.

والحقيقة تقال: إنَّ أهم إنجاز فكري للسيد الصدر هو تدوينه لقانون اقتصادي إسلامي في الفقه. وفي الواقع لم يسبقه أحد في إكمال هذا الإنجاز. ويبين في الختام أنَّ الإسلام نظام اقتصادي متكامل يستطيع، ومن

= الرفاعي إلى أحد أصدقائه من القوميين العرب، والذي كان يملك مكتبة لبيع وإعارة المصادر التي كان يريدها والتي تبحث في المادية.

خلال حكومة إسلامية أو جهاز إسلامي سياسي أن ينظم تنظيماً متكاملاً لحياة الفرد الاقتصادية، وأفضل ما يخدم متطلباته الاجتماعية.

وفي الواقع لم تكن محاولات إصدار مجلة «الأضواء» ومساهمات السيد الصدر فيها ونشاطات جماعة العلماء وكتُب السيد الصدر الفلسفية والاقتصادية، إلا محاولة لنقل حلبة الصراع مع القوى العلمانية والملحدة من الشعارات وأبواق الدعاية إلى السجال الفكري والفلسفي والعقيدي، كما أنَّ السيد الصدر لم يهدف فقط ومن خلال كتاباته إلى إظهار مثالب ونواقص الأفكار غير الإسلامية ومدارسها الفلسفية، ولكنه أثبت بقوة أنَّ الإسلام كانت لديه الأجوبة الشافية لمشاكل العصر والمجتمع الحديث، وعليه كان الهدف السياسي الذي توخاه السيد الصدر هو لفْت أنظار الجماهير وتوعيتها إلى حقيقة لم تكن واضحة في أعينهم، ألا وهي أنَّ الإسلام ليس كما يصوره أعداؤه، فإنَّه قادر على دفع المجتمع إلى الإمام بنزع لباس الجهل والتخلف عنه. وألقى باللائمة لحالة التخلف التي تعيشها المجتمعات الإسلامية على القوى التي نبذت الإسلام وارتمت في أحضان الاستعمار، وعلى فترة السُّبات الطويلة التي تعيشها الأمة الإسلامية تحت نير الاستعمار. ولم يكتفِ السيد الصدر وزملاؤه بالجبهتين الفكرية والإعلامية، وإنما فتحوا جبهة ثالثة في طريق مواجهتهم للقوى العلمانية بإنشاء «حزب الدعوة الإسلامية»[1]. وقد

(١) حسب ما أورده السيد طالب الرفاعي كان مؤسسو حزب الدعوة ثلاثة أشخاص هم: السيد الرفاعي نفسه والسيد مهدي الحكيم ومحمد صادق القاموسي. وقد عرّف السيد الرفاعي السيد الصدر على قيادة الحزب ودعاه إلى الانتماء إليه، ولم تمض فترة طويلة إلا وتصدّر السيد الصدر رئاسة الحزب نفسه. ولكن الشيخ عبد الهادي الفضلي يناقض ذلك على أساس أنَّ الحزب أنشأه الأخوة هادي ومهدي السبيتي اللذان كانا عضوين في حزب التحرير، واقترحا على السيد مرتضى العسكري فكرة إنشاء حزب سياسي. وقد حمل الأخير الاقتراح إلى السيد الصدر لإعداد خطة عن=

ارتأت جماعة من المفكرين الإسلاميين في عام ١٩٥٧م أنَّه من الضرورة بمكان أن يحشّد المسلمون طاقاتهم في منظمة يكون لها صوتها في الحياة السياسية، وتؤثر على المستقبل السياسي للعراق ككل[١]. وعلى أيّ حال فالعمل الفعلي للحزب لم يبدأ إلا في عام ١٩٥٩م، وبعد انقلاب ١٩٥٨م وتأسيس الجمهورية العراقية.

كما أنَّ مجريات الأحداث التي أعقبت الثورة قد جعلت من الحزب ضرورة ملحّة سواء أكان للعلماء أو لجماهير المسلمين الذين يعيشون الهم السياسي؛ ليستطيعوا من خلاله مواجهة التحديات السياسية التي تعصف بالمجتمع، فما دامت القوى العلمانية قد دعمت وجودها الميداني الفاعل في المجتمع بتنظيماتها السياسية، فكان لزاماً على النشطاء الإسلاميين؛ ولكي يكونوا أهلاً لتحدي هؤلاء الخصوم أن يسلكوا مسلكهم وينظموا أنفسهم بتنظيمات مشابهة لتنظيماتهم، مهتدين بأقوال الفقيه الإمام السيد عبد الحسين شرف «لا ينتشر الهدى إلا من حيث انتشر الضلال».

وقد عُقد الاجتماع الأول للحزب في كربلاء، وكان السيد الصدر أحد المشاركين فيه. ومنذ ذلك الحين وطبقاً لمصادر حزب الدعوة، لعب

= تركيبة الحزب وصياغة منهاجه، وعلى أي حال فالسيد الرفاعي ومهدي الحكيم من أوائل الذين فوتحوا بالانضمام للحزب حسب رأي الشيخ الفضلي.

(١) يوجد رأيان مختلفان حول تشكيل حزب الدعوة الإسلامية، فحسب رأي صالح الأديب أحد الأعضاء المؤسسين في الحزب بأنّ أول خلية للحزب تشكّلت في عام ١٩٥٧. انظر: مقالته رجال الحركة الإسلامية في العراق يتحركون: **سنوات المواجهة مع المَد الأحمر**، الجهاد، عدد ٣٢٦، ١ شباط ١٩٨٨. وكذلك السيد حسن شبر في كتابه الجديد **العمل الحزبي في العراق**، بيروت، دار التراث العربي ١٩٨٩، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦. بينما يؤكد السيد طالب الرفاعي على أنَّ تأسيس الحزب الفعلي بعد أشهر قليلة من انقلاب ١٤ تموز عام ١٩٥٨.

السيد الصدر دوراً بارزاً ومهمّاً في صياغة تركيبة الحزب وكتابة منهاجه السياسي[١]. وبعدها أصبح فقيه الحزب وحتى مسألة إطلاق اسم الحزب «الدعوة» كانت من اختياره هو[٢].

كان هدف الحزب هو تنظيم وتعبئة المسلمين الملتزمين في الحزب؛ على أمل السيطرة على مقاليد الحكم وإقامة حكومة إسلامية، وكانت الخطة السياسية لتحقيق هذا الهدف تتوزع على أربع مراحل:

- تثقيف المنتظمين بالحزب بالمبادئ الفكرية.
- النضال السياسي ضد النظام الجائر في ذلك الوقت.
- إقامة الحكومة الإسلامية.
- تطبيق الأحكام الإسلامية وتصدير مفاهيم الثورة الإسلامية إلى بقية أرجاء العالم[٣].

ويعتقد أنَّ هذه الخطة الطموحة كانت من بَنات أفكار السيد الصدر نفسه، وقد ارتأى العمل بسرية تامة في المرحلة الأولى؛ لتحاشي أية أعمال قسرية من جانب الحكومة؛ وعليه، فقد تم تنظيم الحزب بخلايا هرمية عنقودية، بحيث لا يؤدي اكتشاف أيّة خلية إلى اكتشاف خلايا أخرى. وارتُئِيَ كذلك تشكيل فروع للحزب في

---

(١) الأسدي، **حزب الدعوة الإسلامية، طريق الحق**، آب ١٩٨٠، ص٦٤.

(٢) طبقاً لمصادر حزب الدعوة؛ كتب السيد الصدر أربع مقالات في جريدة الحزب الرسمية (صوت الدعوة) يوضح فيها الاسم وتركيبة الحزب والهدف وطبيعة الظرف الراهن في النضال السياسي، وكانت مستهدِفة بناء الخلايا التنظيمية للحزب. وقد طبعت هذه المقالات في إصدارات الحزب رقم ١٣ من **فكر الدعوة الاسلامية**، الشهيد الرابع، الإمام الصدر.

(٣) الأسدي **حزب الدعوة الإسلامية**، مصدر سابق، ص ٤٨.

أقطار إسلامية أخرى غير العراق، وبالفعل تشكلت بعض الفروع للحزب في الخليج، ولبنان، ولكنه لم ينجح في هذا المسعى في إيران. ومع انقضاء عقد الستينات كان السيد الصدر يمثل الأنموذج الأمثل للفكر السياسي الإسلامي، وخاصة للحركة الإسلامية في العالم العربي الشيعي. ويعتبر العلماء المسلمين البارزين أمثال السيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدين في لبنان، والشيخ عارف البصري والسيد مهدي الحكيم في العراق، والشيخ علي الكوراني، والشيخ محمد مهدي الآصفي في الكويت، والسيد مرتضى العسكري في إيران، من ورثة فكر السيد الصدر. وغدت كتبه وبرامجه في العمل السياسي من المصادر المهمة في أدبيات الحركات الإسلامية الأصولية في الشرق الأوسط.

العودة إلى الحوزة:

بما أنَّ السيد الصدر كان يُعدُّ من المجتهدين الأساسيين في الحوزة العلمية في النجف مع دراية فائقة في حقلي الفقه وأصوله، فقد نصحه بعض أساتذته بالعدول عن دوره السياسي في حزب الدعوة، وكتاباته في مجلة «الأضواء»؛ لكي يستطيع أن يهيئ نفسه ليكون مرجعاً أعلى للشيعة في المستقبل[1]. ويبدو أنَّ الضغط بهذا الخصوص قد انصبّ عليه من المرجع الراحل السيد محسن الحكيم، كما أنَّ أطرافاً عديدة في المجتمع قد وجّهت انتقادات كثيرة لدور السيد الصدر السياسي وتورطه بالمنظمات السياسية.

---

(١) طبقاً لما أورده السيد الرفاعي، اتخذ السيد الصدر قراره بالاستقالة من الحزب في سامراء بعد أخذه الاستخارة.

فقد قام أشخاص عديدون ومن ضمنهم حسين الصافي[١] بحملات خبيثة واسعة؛ لثني الصدر عن ممارساته السياسية بدعوى أنّها كانت تضر الحوزة العلمية، ورفعوا شكوى بهذا الخصوص إلى السيد الحكيم نفسه[٢]، كما انضمت شلّة من جماعة العلماء إلى هذه الحملة وأعربوا عن عدم رضاهم عن دور السيد الصدر[٣].

وكانت مقالات السيد الصدر الافتتاحية في دورية «الأضواء» من أكثر الطروحات المثيرة للجدل؛ حيث إنَّ هذه المقالات التي كانت تحمل افتتاحية باسم «رسالتنا» تحمل دوماً مغزًى سياسيّاً. فقد بدأت تساؤلات أعداء السيد الصدر تنطلق من ناحية؛ فيما إذا كانت هذه الطروحات السياسية تمثل وجهة نظر جماعة العلماء ككل، أم أنها تمثل رأي السيد الصدر نفسه. وقد ضغط السيد الحكيم من خلال ابنه السيد مهدي على السيد الصدر؛ للتنحّي عن دوره كفقيه لحزب الدعوة وعن كتابة افتتاحيته في «الأضواء»[٤].

---

(١) حسين الصافي كان مسؤول فرع حزب البعث في النجف، وقد تعاون مع القوى الإسلامية في صد الموجة الشيوعية في النجف، وكما استعملت جماعة العلماء الشيخ محمد رضا الشيخ راضي كأداة وصْل بينها وبين القوى القومية والبعثية التي كان يمثلها حسين الصافي. وعليه، كان على علم تام بنشاطات السيد الصدر. وعند صعود البعثين إلى سُدة الحكم عام ١٩٦٣ عيّن حزب البعث حسين الصافي محافظاً للديوانية القريبة من النجف. بعدها استقال من منصبه واعتزل السياسة، وهاجر إلى المغرب عام ١٩٧٠ ليعمل هناك كرجل أعمال، وقد استدرجه صدام ١٩٨٥ إلى العراق ليعدمه بعد وصوله.

(٢) للاطلاع على التفاصيل كاملة؛ انظر: المقابلة التي أجريت مع محمد باقر الحكيم في **الجهاد** عدد ١٤، جمادي الثاني ١٤٠١ هجرية، وقد نوّه الحكيم كذلك عن رسالة استلمها من السيد الصدر عندما كان الأخير في لبنان يشرح فيها ملابسات الموضوع.

(٣) مصدر سابق.

(٤) محمد حسين فضل الله، مقدمة كتاب **رسالتنا**، بيروت، الدار الإسلامية ١٩٨١، ص ١٧.

ويبدو أنَّ عاملاً آخر كان أكثر أهمية هو الذي أجبر السيد الصدر على الاستقالة ألا وهو مستقبله القيادي في المرجعية والحوزة؛ حيث إنَّ نوعية المناخ الديني في الحوزة لا تسمح بتسلم المرجعية العليا لمجتهد ذي نشاط سياسي، ناهيك عن أن يكون عضواً في حزب سياسي. فعادة ينتخب المرجع من بين مجموعة من كبار المجتهدين الذين لهم الريادة في علمَي الفقه وأصوله. وكان للسيد الصدر جدارته ومكانته في تدريس هذين العِلمين في الحوزة ولسنين طويلة، وكذلك من خلال إصدار بحوثه وأفكاره الفقهية. وحيث إنَّ طريقة الصعود في سلّم المرجعية تعتمد بدرجة كبيرة على مباركة المجتهدين والمدرّسين الكبار في الحوزة العلمية. وعليه، فإنَّ أمل السيد الصدر في الارتقاء إلى هذه الدرجة الرفيعة في الحوزة العلمية سيكون ضعيفاً جدّاً في حالة استمراره في عمله الحزبي المكشوف ونشاطه السياسي المعلن.

ومن ذلك الحين انصرف السيد الصدر إلى حياة الحوزة الرتيبة مخففاً بذلك نشاطه السياسي والحركي المكشوف التي قد تضر بمكانته المرجعية في المستقبل، إلى الحد الذي جعله يرجئ إصدار كتابه «مجتمعنا» الذي طال انتظاره؛ لأنَّه وحسب مصادر مقربة إليه، لم يجد أنَّ الوقت كان سانحاً لمثل هكذا عمل(١). وعلى الرغم من ذلك وحسب مصادر حزب الدعوة فإنَّ السيد الصدر أبقى على قنوات الاتصال بينه وبين الحزب مفتوحة وبالخصوص مع أحد تلامذته(٢). وكما يعقب السيد فضل الله على ذلك بأنّ السيد الصدر كان يبدي نصائحه ومشورته لمقرَّبيه وزملائه حول شؤون الحزب وافتتاحية «الأضواء»(٣).

---

(١) مقولة مشهورة للسيد الصدر بهذا الشأن هي **مجتمعنا لا يتحمل مجتمعنا**.

(٢) مقابلة مع سماحة الدكتور عبد الهادي الفضلي، في ١ كانون الثاني ١٩٩٠.

(٣) محمد حسين فضل الله مقدمة لـ **رسالتنا**، مصدر سابق، ص ١٧.

ونتيجة لذلك تحول جهد السيد الصدر للتطوير في الحوزة نفسها، وأدرك ضرورة تعديل مناهج الدراسة. فحوزة النجف على سبيل المثال، كانت ومنذ مائة وخمسين عاماً تركز على الفقه وأصول الفقه؛ وذلك بسبب بروز مفكرين عظام في هذين الموضوعين في النجف مثل مرتضى الأنصاري، الخراساني والنائيني، وحيث إنَّ الاجتهاد يرتكز على التمكن من موضوعي الفقه وأصوله بينما تعد المواضيع الإسلامية الباقية قليلة الأهمية وليست ذات قيمة، وبناءً على ذلك كان أساتذة الحوزة يركزون في تدريسهم على هذين الموضوعين فقط.

كذلك لم يشعر السيد الصدر بالرضا بالوضع الدراسي الأكاديمي في الحوزة وأبدى امتعاضه من انعدام مسؤولية الطلبة تجاه دروسهم وعدم انتظام دوامهم، واقترح أن ينجح الطالب في دروسه المقررة ويجتاز امتحاناً بهذا الشأن قبل أن يعطى لقب عالم دين[1]. واقترح بإعداد كتب مقررة للطلاب للدراسات الحوزوية ليست على نمط الكتب الكلاسيكية الحالية التي لم تكن مخصصة للتدريس بأي حال من الأحوال، وإنما هي نتاجات فكرية لمؤلفيها ليس إلا. وطبقاً لرأي السيد الصدر، فإنَّ الكتب المقررة يجب أن يتوخى فيها مقدار استيعاب الطالب وفهمه للموضوع بطريقة متسلسلة من أسس وقواعد الموضوع إلى آخر ما استجد فيه. ولم تقتصر مقترحات السيد الصدر على الكتب المقررة، وإنما تعدتها إلى طريقة الدراسة واستحداث آلية الامتحانات النوعية. فقد اقترح السيد الصدر أن يؤخذ بنظام المقررات على طريقة الجامعات الغربية، حيث يجتاز الطالب المواضيع المطلوبة منه من خلال نجاحه في امتحانات تحريريةً وليست شفويةً حسب ماجرت عليه العادة في الحوزة العلمية.

---

(١) فاضل النوري، **الشهيد الصدر فضائله وشمائله**، قم، مكتب محمود الهاشمي، ١٩٨٤، ص ٩٣.

ومحاولة منه لتطبيق مقترحاته تلك شارك السيد الصدر وبصورة فعالة في إنشاء كلية أصول الدين في بغداد عام ١٩٦٤ ووضع مناهجها بنفسه، وكتَب ثلاثة كتُب مقررة لها في مجالات علوم القرآن، وأصول الفقه، والاقتصاد الإسلامي؛ لكي تدرس في السنتين الدراسيتين الأولى والثانية(١).

فمحاولاته لتطبيق إصلاحاته تلك على الحوزة قد واجهت مقاومة شديدة من كل الطلبة والمؤسسة الدينية. فعلى سبيل المثال كان المرجع السابق السيد محسن الحكيم معروفاً بمعارضته لتأسيس كلية الفقه في النجف التي قام بإنشائها الراحل الشيخ محمد رضا المظفر. كما أنَّ السيد الصدر لم يكن يزمع بتطبيق إصلاحاته في الحوزة على الدراسات المتقدمة أو ما يسمى بالبحث الخارج، وإنما كان يطمح بتطبيقها على المراحل الابتدائية من الحوزة (مرحلة المقدمات والسطوح). ويبدو أنَّ السيد الصدر كان يشارك آراء الأغلبية من مراجع ومجتهدي الشيعة بأنَّ مستوى التدريس في البحث الخارج كان متقدماً، ويمثل أفضل طريقة للتحصيل العلمي على أفضل المستويات.

يمكن أن تُعزى قلة نشاط السيد الصدر السياسي في منتصف الستينات إلى درجة الاستقرار المعتدلة في النظام السياسي في العراق. فقد تمّت تصفية الزعيم عبد الكريم قاسم إثر الانقلاب الدموي الذي جرى ضده في ٨ شباط عام ١٩٦٣م، والذي أشعلت شرارته معارك دموية بين القوى التي كانت تسيطر على الشارع العراقي وقتذاك (الشيوعيون والقوميون العرب)، ولم يكن لدى الانقلابيين الجدد الذين

---

(١) كتاب السيد الصدر في أصول الفقه **المعالم الجديدة في أصول الفقه**؛ انظر: فاضل النوري، مصدر سابق، ص ٦٤؛ القبانجي في كتابه **الجهاد السياسي**، ص٧٩.

كان يترأسهم عبد السلام عارف والبعثيون، أيُّ وازع للرحمة واستطاعوا تصفية خصومهم من الشارع والحكومة بقسوة وبطش شديدين. وبعد تسعة أشهر من ذلك التأريخ تخلص عارف من رفاقه البعثيين وطردهم من سُدّة الحكم.

وقد استطاع عارف أن يوظف استياء وسخط الشعب العراقي تجاه البعثيين وطرقهم التعسفية لصالح نظامه، فضلاً عن ذلك فقد حاول ألّا يصطنع معارضة جديدة لنظامه.

وعلى ضوء ذلك حاول النظام العسكري أن يحسّن علاقاته مع الشيعة وقياداتهم بالرغم من أنَّ نسبتهم في الحكومة الجديدة كانت ضئيلة جدّاً، وبقي السُّنّة وهم الأقلية في المجتمع العراقي مسيطرين على مؤسسات الدولة العسكرية والمدنية. فضلاً عن ذلك حاول عارف ـ قائد الانقلاب ـ أن يحصل على مباركة المؤسسة الدينية الشيعية لنظام حكمه فقام بزيارة آية الله الحكيم، ولكن الأخير خيَّب آماله بالتعاون وإعطاء الشرعية، على الرغم من أنَّ النظام العارفي الجديد قدّم خدمة جليلة من خلال تصفية عدوّين لدودَين للمرجعية الدينية والحركة الإسلامية ألا وهما البعثيون والشيوعيون. وعلى أيّ حال فقد بقيت العلاقات بين السيد الحكيم والأخوين (عبد السلام وعبد الرحمن عارف) ودّية نوعاً ما طيلة فترة حكمهما[1].

تعدُّ المدة المحصورة بين سنتَي ١٩٦٤ ـ ١٩٦٨ الفترة الذهبية في عُمر الحركة الإسلامية الشيعية الحديثة[2]، حيث خلت من عمليات

---

(١) قُتل عبد السلام عارف في حادث طائرة هليوكبتر عام ١٩٦٦ وخلَفه أخوه عبد الرحمن.

(٢) هذا لا يعني أنَّ العلاقة بين عبد السلام عارف ونظامة والحركة الاسلامية الشيعية كانت خالية من المواجهة وعدم الثقة، وفي الحقيقة كان عارف طائفيّاً في آرائه =

البطش والإرهاب التي كانت تمارسها الحكومات المتعاقبة على الحكم في العراق وازداد أعضاء حزب الدعوة، وخصوصاً في الجامعات وبين طبقة المفكرين والمثقفين، وحسب مصادر حزب الدعوة كانت توزع أكثر من ١٥٠٠ نسخة من صحيفة الحزب السرية، «صوت الدعوة»، على الأعضاء والمناصرين في جامعة بغداد وحدها. وكان الطلبة من الحركة الإسلامية يقومون بتنظيم مسيرات تدعى «مواكب الطلبة» في ذكرى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام معبّرين عن تضامنهم للحزب. وفي الوقت نفسه وسّع السيد الحكيم من نفوذه بزيادة نسبة الطلبة العرب المسجلين في الحوزة سنوياً.

في هذه البيئة ذات الهدوء السياسي النسبي، أرادت المرجعية بوضع خطة لتأسيس جامعة الكوفة التي يؤمل أن تقوم بتأهيل الشباب الشيعة في الخبرات العلمية والدينية؛ لإعدادهم في إدارة الشؤون المدنية والسياسية للمجتمع بعد تخرجهم. كما وتمّ فتح مراكز دينية ومكتبات عامة في العديد من المدن العراقية والتي أشرف عليها ممثلون ووكلاء عن المرجعية الدينية. وقام جماعة من علماء الدين في الكاظمية (إحدى ضواحي العاصمة بغداد) بتأسيس جماعة لهم؛ تماثل جماعة علماء النجف أطلقوا عليها علماء بغداد والكاظمية[1]. في تلك الفترة كان السيد الصدر يعمل على جبهتين،

= الدينية واشتراكيّاً في سياسته الاقتصادية الداخلية وقوميّاً عربيّاً في علاقاتة الخارجية، وهذه المواقف مرفوضة من جانب علماء الدين الشيعة بوصفها غير إسلامية. للاطلاع على التفاصيل الكاملة لهذة العلاقات بحرارتها وبرودتها؛ يراجع: مرتضى العسكري في الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد السيد مهدي الحكيم في لواء الصدر، عدد ٧ جمادي الثاني، ١٤٠٩ هجري.

(١) كان يترأس الجماعة السيد هادي الحكيم ومرتضى العسكري، وفي نهاية الستينات كان السيد هادي الحكيم هو أكثر المتحدثين باسم الجماعة. مقابلة مع العسكري لواء الصدر، ٧ جمادي الثاني ١٤٠٩ هـ ص٦.

في الأولى كان يهيّئ نفسه للمرجعية على المستقبل البعيد[١]، بينما على الجبهة الثانية كان تأثيره يتزايد على مرجعية السيد الحكيم وعلى مجمل قرارات حزب الدعوة. وفي تلك الفترة بدأ السيد الصدر بتركيز موقعه العلمي في الحوزة من خلال إعطاء دروس منتظمة على الطريقة التقليدية في الفقه والأصول لطلبة البحث الخارج[٢].

وخلال تلك الفترة تخرَّج الكثير من طلبته من مختلف البلدان الذين روّجوا لمكانة السيد الصدر العلمية في مناطقهم. وهذا ما وسّع من شهرة السيد الصدر وازدادت شعبيته بصورة أكبر من ذي قبل في الأوساط الدينية والأمة بصورة عامة، وهو أمر ضروري لتولّي الصفة المرجعية إذا أراد لفتواه بالانتشار والتأثير على الوسط الشيعي. كما وأصبح السيد الصدر من أبرز مستشاري السيد الحكيم في الشؤون السياسية والاجتماعية مع العلم أنَّه محسوب على مرجعية السيد الخوئي. ففي كثير من الأحيان كان السيد الصدر هو الذي يكتب مسودّة خطابات وبيانات السيد الحكيم حول الأحداث السياسية، والتي كان يزمع إلقاءها أحد وكلائه في تجمعات جماهيرية باسمه[٣].

(١) أصبح السيد الصدر مجتهداً في منتصف العشرينات من عمره، وهو أمر نادر حصوله في الحوزات العلمية، ومعظم العلماء حصلوا على هذا اللقب في أربعيناتهم أو خمسيناتهم. وقد حصل عليها من خلال أستاذه السيد أبي القاسم الخوئي. ذكاؤه الخارق جلب له الشهرة ولكنه كذلك أثار حفيظة الحسّاد من أقرانه. وهذا اللقب أكسب السيد الصدر وآراءه احتراماً وتقبلاً لدى مجتهدي الحوزة ومكّنه من فرض آرائه حول المسائل الدينية والاجتماعية، في الوقت نفسه كانت المقاومة ضده تزداد حول نشاطه السياسي وإصلاحاته الدينية.

(٢) بدأ السيد الصدر في إعطاء دروسه في البحث الخارج عام ١٩٦٨ لتنتهي بعد ثلاث سنوات. **طريق الحق** العدد الرابع، آب ١٩٧٩، ص ١٠.

(٣) أبو علي، لمحة خاطفة عن الشهيد الرابع الإمام محمد باقر الصدر، **طريق الحق**، العدد السابع، أيار ١٩٨٠، ص ١٨.

المواجهة مع حزب البعث:

آذنت عودة البعثيين إلى السلطة في ١٧ تموز عام ١٩٦٨ إلى تصعيد المواجهة بينهم وبين القيادة الشيعية إلى مستويات أعلى. ويتذكر حكام البعث جيداً الموقف السلبي الذي اتخذه تجاههم قادة الحركة الإسلامية الشيعية عندما تمت تصفيتهم من قِبل النظام العارفي أعقاب انقلاب الثامن من شباط عام ١٩٦٣ م. فحتى السيد الحكيم الذي أصدر فتواه المشهورة بحق الشيوعية، والتي وصفها بأنها كفر وإلحاد، وحرم على المسلمين الانضمام للحزب الشيوعي؛ لم يعطِ حزب البعث أيّ دعم يذكر عندما قاموا بتصفية كوادر وأعضاء الحزب الشيوعي عقب الانقلاب. وفي تلك الحقبة كان حزب الدعوة من أكثر الأحزاب السياسية انتشاراً وخاصة إبان حكم عبد الرحمن عارف، وبعد سقوط حكم البعثيين الأول في عام ١٩٦٣.

وعند عودتهم في سنة ١٩٦٨ كان البعثيون يواجهون زعيمين شعبيَّين يفوقانهم مكانةً وتأثيراً في أوساط الشعب العراقي، وهما السيد محسن الحكيم والملّا مصطفى البرزاني، الأول الذي يتزعم الشيعة، والآخر الأكراد في شمال العراق. وأحس قادة النظام البعثي الجديد أنَّ استقرار حكمهم يعتمد بالكامل قوة الإرادة والصمود أمام هذين الثقلين المركزيين. وبما أنَّ البرزاني كان ميالاً للدخول في حوار مع النظام الحاكم لإيجاد حل للمشكلة الكردية، فقد استطاع حزب البعث ليس فقط التفاوض معه وإنما مع بقية الأحزاب اليسارية، ومن ضمنها الحزب الشيوعي والقوميين العرب، واتفقوا على تشكيل جبهة وطنية سيّرها النظام وفق إرادته.

ولكن لم ترغب أيّ من القيادات الدينية الشيعية والسنية، ولا أيّ من المحسوبين على مرجعية السيد الحكيم بالدخول في حوار مع نظام

البعث. وقد حاول النظام وفي أكثر من مرة الطلب من السيد مهدي الحكيم (الذي كان يمثل والده السيد محسن الحكيم في بغداد منذ عام ١٩٦٤) القيام بزيارة هدفها إعلامي لمقابلة الرئيس أحمد حسن البكر، ولكن طلبهم يواجه بالرفض في كل مرة[١]. عندها لجأ النظام البعثي إلى حملة واسعة لحلّ المؤسسات الدينية الشيعية منها والسُّنّية على السواء. والواقع أنَّ النظام لم يكن له خيار آخر حيال هذه المؤسسات فهو على طرف نقيض منها، نظراً لتنامي القوة التنظيمية والاتساع الجماهيري للحركات الدينية في القطر على حساب ما يدعو له النظام السياسي من فكر قومي وعلماني. فإذا أريد لإيديولوجية النظام وفكرة السياسي من الصمود ولحكمه في البقاء؛ فما عليه إلا أن يحشر الطرف الديني المقابل في زاوية ضيقة والإجهاز عليه في النهاية .

ولجأ النظام البعثي في البداية إلى اتباع سياسات راديكالية ذات تأييد جماهيري يطرب لها الشعب ويستحسنها، ألا وهي العداء للصهيونية وتحرير فلسطين ومناهضة الأنظمة التي وافقت على الحل السِّلمي مع إسرائيل، وإعدام الجواسيس، وتمتين العلاقات مع دول المعسكر الشرقي ودول عدم الانحياز، وتقديم يد العون للحركات الثورية في العالم الثالث، وتأميم امتيازات شركات النفط الغربية في العراق، وغيرها من السياسات البراقة ذات الصدى الإعلامي المقبول في الدول العربية[٢].

---

(١) **الشهادة**، ٢جمادي الثاني ١٤٠٩ هجرية، ص ١٢.

(٢) للاطلاع على سياسات نظام البعث؛ انظر: كتاب مجيد خدوري **العراق الاشتراكي: دراسة في السياسات العراقية منذ عام ١٩٦٨**. العاصمة واشنطن، مؤسسة الشرق الأوسط، ١٩٧٨؛ كتاب سمير الخليل (كنعان مكية) في كتاب **جمهورية الخوف**.

وخطا النظام في تلك الفترة أيضاً خطواته الأولى في طريقه لتقليص نفوذ المؤسسة الدينية الشيعية؛ وذلك بإغلاقه المدارس الدينية وبالتحديد مدارس «الجوادين» الابتدائية منها والثانوية، وكذلك إغلاق كلية أصول الدين، ومصادر الأراضي والأموال المخصصة لبناء جامعة الكوفة، ومنع إصدار مجلة «رسالة الإسلام» (وهي المجلة الدينية الوحيدة في القطر التي سمحت بها الرقابة الأمنية للأنظمة العسكرية)، ومنع مواكب الطلبة (وهي الشعائر الدينية التي كان يقوم بها طلبة الجامعات في ذكرى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، وتسفير مئات الطلبة غير العراقيين الذين كانوا يدرسون في الحوزات العلمية، وتطبيق قانون الخدمة العسكرية الإلزامية على الطلبة العراقيين في الحوزة العلمية الدينية والذين كانوا معفوّين منها سابقاً.

وبالرغم من شمولية الإجراءات إلا أنها كانت محدودة الهدف؛ ألا وهو التحديد من نشاط وفعاليات الحركة الإسلامية الشيعية التي يظهر من أنَّ قيادتها قد أخذت على حين غرّة، حيث إنَّ ردود فعلها كانت غير منسقة وغير منسجمة مع طبيعة الإجراءات التي اتخذتها حكومة البعث. بعض ردود الفعل هذه كان الاجتماع الذي دعت إليه جماعة العلماء (التي تمثل جُل النشطاء والحركيين السياسيين في المؤسسة الدينية) والذي عقد في بغداد ـ العاصمة، للتشاور حول الإجراءات والهجمة السافرة التي تشنها الحكومة[١]، وكان من جملة قراراته دعوة السيد الحكيم للسفر إلى بغداد وتعبئة الجماهير ضد إجراءات حكومة البعث.

وبالفعل التزم السيد الحكيم بالمبادرة وانتقل للإقامة في الكاظمية

---

(١) عقد الاجتماع في أحد ضواحي بغداد وهي الكرادة الشرقية وحضره ما يقارب الستين من علماء الدين من بغداد والكاظمية. انظر: جريدة **الشهادة**، ٢ جمادي الثاني ١٤٠٩ هـ.

حيث بدأ باستقبال جماهير المريدين الذين عبروا عن تأييدهم وولائهم له. بعدها توجه السيد الصدر إلى لبنان، حيث يرأس ابن عمه وشقيق زوجته، السيد موسى الصدر، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، واستعمل مكتبه لتنظيم الاحتجاجات الشعبية من الخارج ضد النظام العراقي كما بعث السيد موسى الصدر برقيات إلى رؤساء الحكومات والمؤسسات الإسلامية يحثهم فيها على التدخل ضد المضايقات التي تتعرض لها القيادة الدينية في النجف، ولكن الرد عليها كان مخيّباً للآمال ولم تتخذ أيّ إجراءات مناسبة(١)، سوى برقيات التضامن والتعاطف من جمال عبد الناصر وملك السعودية الملك فيصل والرئيس اليمني الإيرواني، ورئيس الجماعة الإسلامية في باكستان أبي الأعلى المودودي .

ونتيجة لذلك عاد السيد الصدر إلى العراق بالرغم من الخطر المتزايد باعتقاله نتيجة نشاطه المضاد للحكومة في لبنان. وقد اقترح حزب الدعوة من طرفه على السيد محسن الحكيم تنظيم المظاهرات وإغلاق السوق الرئيس في بغداد. وقد رفض السيد الحكيم الخطة بأكملها على أساس أنَّ الحزب لم يكن مهيّأً بعد لعمل مثل هذا، مع الأخذ بالحسبان الإجراءات القمعية السريعة التي قد يقدِم عليها النظام(٢).

---

(١) الرسالة التي كتبها السيد الصدر إلى أحد اصدقائه والتي طبعت بمقالة القبانجي في الجهاد السياسي ص ٣٩ ـ ٤١ تظهر أنه كان قائداً سياسيّاً من الطراز الأول فقد كان يخطط مع أحد السادة الذين لم يذكر اسمهم لنشاطات عديدة ضد نظام البعث في العراق؛ منها طلبه من الطلاب اللبنانيين الذين كانوا يدرسون في الحوزة بالنجف إقامة مؤتمر صحفي يهاجمون فيه ومن خلال أجهزة الصحافة في لبنان نظام البعث العراقي وحمْلته التعسفية ضد السيد الحكيم يوزعون خلالها المنشورات والبيانات، ولكن الرسالة تظهر أيضاً مدى إحباط السيد الصدر وخيبة أمله لتلكؤ الطلبة وعدم حضورهم المؤتمر.

(٢) تم اللقاء بين السيد محسن الحكيم وقادة حزب الدعوة في ٩ حزيران ١٩٦٩. انظر: **الجهاد** وهي صحيفة حزب الدعوة، في ربيع الأول ١٤٠٤ هجرية، ص ٤٣.

وبمجرد رجوع السيد الصدر إلى العراق قام وبالتنسيق مع جماعة العلماء بالكاظمية وبغداد علماء النجف بتنظيم تجمع جماهيري حاشد في مرقد الإمام علي عليه السلام في النجف؛ تضامناً مع السيد الحكيم وتنديداً بتصرفات النظام ضده.

وقد ألقى السيد مهدي الحكيم كلمة نيابة عن والده السيد محسن الحكيم كانت بالواقع من بَنات أفكار السيد الصدر الذي كتب مسودتها بنفسه[١].

وطبقاً لِما أورده السيد مرتضى العسكري كان من المقرر القيام بنشاط أوسع من ذلك؛ وهو تنظيم مظاهرة شعبية تضامناً مع السيد الحكيم في إحدى ضواحي بغداد[٢]. ولكن حكومة البعث بادرت، وقبل تنفيذ المخطط بإعلانها عن كشف محاولة لقلب نظام الحكم بواسطة ضباط كبار، ورجال أعمال شيعة مرتبطين بإيران والغرب (الولايات المتحدة وإسرائيل)، واتهام السيد مهدي الحكيم بأنَّه كان الرأس المدبر للانقلاب[٣]. لم تفلح حكومة البعث باغتيال السيد مهدي الحكيم سياسيّاً بهذه المكيدة فحسب، وإنما وضعت كل الحركة الإسلامية الشيعية في موضع الدفاع عن نفسها وشتت قوتها الجماهيرية.

وعلى ضوء ذلك تم تهريب السيد مهدي الحكيم خارج العراق وسافر السيد مرتضى العسكري إلى لبنان، وانسحب السيد محسن الحكيم إلى النجف وتوفّي بعد أشهر قليلة، وتسلّم بعده مقاليد المرجعية

---

(١) **لواء الصدر، ٢٩ شعبان ١٤٠٩ هـ.**

(٢) مرتضى العسكري، **جذور وخلفيات التحرك الإسلامي في مواجهة البعث العفلقي**، لواء الصدر، ٢٢ محرم ١٤٠٩ ه، ص١٠.

(٣) المصدر نفسه.

السيد الخوئي الذي رفض التورط بأي نشاط سياسي ضد حكومة البعث[١].

في خِضم تلك الأجواء الصعبة والمضطربة التي كانت تواجه المؤسسة الدينية بدأ السيد الصدر بإلقاء محاضرات عن دور أئمة أهل البيت عليهم السلام وتعاليمهم مع الأنظمة الجائرة في أزمانهم. وقد بيّن أنَّ الأئمة عليهم السلام كلهم كانت لديهم خطة سياسية عظيمة وموحدة؛ ألا وهي تهيئة الأرضية لإقامة حكم عادل وبذلك يحفظون الإسلام ويصونون نقاءه على الرغم من أنَّ أدوارهم كانت متباينة من إمام إلى آخر. خلاصة ما كان يريده السيد الصدر هو تذكير طلاب الحوزة بأنّ الإنسان يجب أن يعي ويتفهم الظروف التأريخية التي يعيشها، ويتصرف طبقاً لِما تمليه عليهم الأحداث والأزمات.

فتوجد هنالك آليات عديدة يستطيع المرء فيها أنَّ يحقق هدفه من خلالها، وقد لا يكون الاصطدام المباشر والمفتوح مع الحكام دائماً وبالضرورة لمصلحة الإسلام، وقد تكون الأساليب السلمية في مقاومة القهر والاستبداد من أحسن الخيارات السياسية في مواجهة الأحداث والتعامل مع الظروف حيث يتوقع منها ألا تؤدي إلى تهديد مباشر للحركة الإسلامية وقاعدتها. فالبعض مثلاً يرى أنَّ بعض الأئمة المعصومين عليهم السلام كالإمام السجاد عليه السلام اتخذ من وسيلة الدعاء لتصحيح الفساد الذي يعاني منه المجتمع، وآخرين لجأوا إلى تدريس الفقه والسّنّة المطهرة (كالإمامين

---

(١) حاولت الحكومة البعثية التأثير على عملية انتخاب المرجع الأعلى للشيعة من خلال حملتها لفرض الشيخ علي كاشف الغطاء الذي كان يؤيد وعلى الملأ النظام الحاكم، وعلى أي حال وضع كل من السيد الصدر والسيد يوسف الحكيم (وهو نجل السيد محسن الحكيم الأكبر) كل ثقلهم إلى جانب السيد الخوئي. وعن عملية انتخاب السيد الخوئي؛ انظر: كتاب فؤاد أعجمي **الإمام الغائب موسى الصدر والشيعة في لبنان**، اثيكا، نيويورك، مطبعة جامعة كورنيل، ١٩٦٨، ص١٩٤.

الباقر والصادق ﷺ، بينما تقبل الإمام الرضا ﷺ ولاية العهد في زمن المأمون؛ وكل ذلك لأجل التغلب على القهر الاستبدادي الذي يتعرض له الشيعة. ومضى السيد الصدر أبعد من ذلك عندما طرح فكرة تجدد النبوّات السماوية المنزلة من قبل الباري ﷻ على الأنبياء حسب ظروفهم التأريخية. وقد نشرت هذه المحاضرات في كتاب تحت عنوان «أهل البيت، تنوع أدوار، ووحدة هدف».

وألقى السيد الصدر محاضرات أخرى لمعالجة حالة الحرمان والكبت السياسي. فمن زاوية كان السيد الصدر يركز فيها على قوة إرادة الإنسان المؤمن كأداة وحيدة لاستمرارية الرسالة المحمدية وبناء الإسلام، وحث على عدم الانكسار النفسي والخنوع بوجه المآسي العنيفة، حيث إنَّ الصعاب المختلفة التي تمر بحياة الأمة والإنسان هي محصلة طبيعية للصراع التأريخي العادل. وفي كل المراحل التأريخية سوف يكون البقاء للأصلح في نهاية المطاف، وهذا النجاح يعتمد بالدرجة الأساس على مدى تفاني الإنسان المؤمن وقدرته على الاستمرار بمواجهة الصعاب. وذكر أخوته الشيعة بمآسي الأكراد في شمال العراق وكيف يواجهون مصاعب ومحناً في غاية القسوة والضراوة، وشدد على مدِّ يد العون والمساعدة إليهم بكل طريقة ووسيلة ممكنة. وإنَّ المصاعب والمحن التي يعانيها المسلمون كلهم يجب أن تعامَل كمحنة واحدة يحس ويتألم لها الجميع. وقد نشرت هذه المحاضرات تحت عنوان «المحنة»[1].

الصعود إلى القمة:

ما أن رحل المرجع الشيعي الأعلى السيد محسن الحكيم؛ حتى

(١) **الوحدة**، الأعداد ٥، ٦، ٧؛ (وهي مجلة باللغة بالعربية تصدر عن وزارة الإرشاد في الجمهورية الإسلامية الإيرانية).

كثفت حكومة البعث من مساعيها في التقليل من نفوذ الحوزة والمرجعية في النجف الأشرف، وذلك عن طريق تسفير الطلبة الأجانب من القُطر (معظم طلبة الحوزة كانوا من الأجانب)، ومراقبة الطلبة العراقيين فيها، الأمر الذي أدى إلى وقوع الحوزة في حالة من الاضطراب والفوضى. عندها قام السيد الصدر بالضغط على الطلبة الأجانب الذين يحملون تأشيرات دخول غير منتهية، وإصدار فتوى يأمرهم بالبقاء في العراق ومقاومة ضغوطات الحكومة بأي وسيلة ممكنة، وأقنع السيد الخوئي باستصدار حكم (فتوى) إلى الطلبة بالبقاء في النجف وإكمال دراستهم[١]. ويبدو أنَّ حكومة البعث لم تكن راغبة وقتها بالاصطدام بالمرجعية الشيعية الجديدة المتمثلة بالسيد الخوئي، وآثرت تأجيل قرارها بترحيل الطلبة الأجانب. وحسب وجهة نظر القيادة البعثية أنَّ الإمام الخوئي لم يكمل بناء قاعدته الشعبية بعد، والاصطدام به في وقت مبكر كهذا سيجعل منه بطلاً بين عشية وضحاها.

ولكن النظام البعثي بدأ عمليات البطش والتنكيل ضد حزب الدعوة واعتقل بعض الشخصيات المشتبه بانتمائهم للحزب، وفي عام ١٩٧٢ حكم عليهم بالسجن لمُدد تتراوح بين السنة والخمس سنين[٢]، بينما استشهد صاحب الدخيل الملقب بـ (أبي عصام)؛ نتيجة التعذيب الشديد عام ١٩٧٣، والذي كان مسؤولاً عن تنظيم مواكب الطلبة التي كانت تنظم في عاشوراء[٣]. ويعتقد أنَّ الشهيد صاحب الدخيل كان كذلك المسؤول عن حزب الدعوة في العاصمة بغداد[٤].

(١) القبانجي، **الجهاد السياسي**، ص٧٤.
(٢) حزب الدعوة، **لمحات من مسيرة حزب الدعوة الإسلامية**، ص٢٥.
(٣) صالح الأديب، **مواكب الطلبة**، جريدة **الجهاد**، ٢٩ شباط ١٩٨٨، ص١٢.
(٤) كان صاحب دخيل محرراً لصحيفة **صوت الدعوة** وهي صحيفة حزب الدعوة السرية. اعتقل في ٢٨ أيلول ١٩٧١ وأعدم بعدها. انظر: **الجهاد**، ٣ كانون الثاني ١٩٨٣.

ولم تتوقف حملات التنكيل هذه، فبعد سنة من هذا التأريخ اعتقل النظام سبعة وعشرين عضواً من أعضاء حزب الدعوة بينهم علماء دين بارزون حكم على خمسة منهم بالإعدام[(١)]. (يعتقد بأنهم كانوا يشغلون مناصب رفيعة في السلم الحزبي للدعوة). وقد أحدث إعدام هؤلاء الخمسة (ثلاثة منهم كانوا علماء دين) موجة عارمة من الاستنكار والغضب وخصوصاً بين أوساط المؤسسة الدينية (من ضمنهم السادة الصدر والخوئي والخميني)[(٢)]. وقال مقربون للسيد الصدر: إنَّه من شدة حزنه وأساه أصيب بانهيار نفسي مؤقت لمدة من الزمن؛ عندما وصله خبر الإعدام[(٣)].

وكخطوة منه لتحاشي فتح مسلسل إعدامات أخرى بين علماء الحوزة؛ أصدر السيد الصدر فتواه القاضية بتحريم انتساب الطلبة في الحوزة العلمية إلى أيّ حزب سياسي، ويشمل ضمناً حزب الدعوة[(٤)]،

---

(١) الخمسة الذين حكم عليهم بالإعدام هم الشيخ عارف البصري والسيد عز الدين القبانجي والسيد عماد التبريزي وحسين جلوخان ونوري طعمة. للاطلاع على حياتهم واعتقالهم وإعدامهم. انظر: **حزب الدعوة الإسلامية، شهداء بغداد**. طهران، **حزب الدعوة الإسلامية**، ١٤٠٣ هجرية.

(٢) انظر: صحيفة **الجهاد**، ربيع الأول ١٤٠٤ هجرية، ص٤٤. للاطلاع على ردة فعل الإمام الخميني على إعدام الشهداء الخمسة.

(٣) **الجهاد**، ٢٠ تموز ١٩٨٧.

(٤) هذه الفتوى أصبحت واحدة من أكثر المسائل نقاشاً في أدبيات الحركة الشيعية الإسلامية في العراق. وقد علل مناهضو فكرة إنشاء حزب سياسي (التي يعتبرونها ظاهرة غربية)؛ أنَّ السيد الصدر قد بدّل من فكرته وأصبح لا يؤمن بفكرة إنشاء مؤسسة حزبية كوسيلة دينية مقبولة للجهاد السياسي. وعلى النقيض أظهر حزب الدعوة ومناصروه أدلّة تثبت أنَّ فتوى السيد الصدر كانت مجرد عملية تكتيكية؛ لحماية الحوزة من عمليات تنكيل جديدة تقوم بها الحكومة؛ انظر: مجلة **الجهاد** رقم٣ في ١٤٠٤ هجرية، ص ٤٤ ـ ٤٧). وتحبّذ الجماعة الأولى التنظيم الشعبي السياسي في مقابل التنظيم الحزبي بتركيبة الخلايا الهرمية، ويدعون أنها طريقة=

وفي أواخر تلك السنة اعتقلت أجهزة الأمن السيد الصدر واقتادته إلى بغداد للتحقيق معه، ولكنه أطلق سراحه وبسرعة(١).

في الحقبة التي أعقبت وفاة السيد الحكيم وتقلد السيد الخوئي مقام المرجع الأعلى للشيعة كان السيد الصدر لا يزال مرجعاً ثانويّاً في الحوزة، ولكنه أصبح يشار إليه بالبنان على كونه الخليفة المرتقب للسيد الخوئي(٢).

فالمرجعية بحدّ ذاتها تُعَدّ حِملاً ثقيلاً على المجتهدين الذين يرغبون تحمل مسؤولياتها، وكان على السيد الصدر في ذلك الوقت إكمال دورة كاملة في الحوزة في مادتي الفقه والأصول. وبطبيعة الحال كانت مهام المرجعية والتدريس في الحوزة تأخذ معظم ساعات نهار المجتهد، وقد

= إسلامية خالصة في التنظيم، وفوق كل هذا فإنّ هذا التنظيم الشعبي ينبع من أطروحة العمل السياسي للإمام الخميني انظر: علي الكوراني، **طريقة حزب الله**؛ وصدر الدين القبانجي، **بحوث في المرجعية**، ١٩٨٤. بينما تدعو الجماعة الثانية أنَّ فكرة التنظيم الحزبي هي فكرة إسلامية أيضاً بدليل أنّها وسيلة من وسائل الجهاد الفعالة، وشرعيتها تكمن في مباركة تأسيسها وعملها مجتهدون كبار كالسادة محسن الحكيم والصدر. كما ونوّهوا على عدم وجود فوارق كبيرة في التنظيم الهيكلي بين حزب الله وحزب الدعوة اللهم إلا بالاسم والشكل فقط. للمزيد يراجع مقالة السيد محمد حسين فضل الله **مَن يقود عملية التغير في الأمة؟ حزب الأمة أو أمّة الحزب**، **المنطلق** في الأعداد ٢٧، ٢٨، ٢٩ (١٠، ١١، ١٢، ١٩٨٥)؛ مقابلة مع السيد فضل الله في **الجهاد**، ١٤ كانون الاول، ١٩٨٤، ص ٩.

(١) صدر الدين القبانجي هو الوحيد الذي تحدث عن اعتقال السيد الصدر في عام ١٩٧١ بواسطة الحكومة، ولكنه لم يودع في السجن لسوء حالته الصحية آنذاك وبقي مقيداً إلى سريره في المستشفى، **الجهاد السياسي**.

(٢) من المراجع الأخرى التي كانت متواجدة في النجف آية الله الخميني، وهناك آخرون في قم في إيران مثل شريعتمداري (المتوفى عام ١٩٨٥)، والسيد الكلبايكاني والسيد مرعشي النجفي، وفي مشهد إيران السيد عبد الله شيرازي (المتوفى عام ١٩٨٦).

ولدت بدورها ضغطاً كبيراً على السيد الصدر الذي يخصص جُل وقته للأمور السياسية. فضلاً عن وقته الذي يقضيه في تدريس الفقه والأصول، والذي استمر لعدة سنوات وبصورة منتظمة، كان عليه، وكأيّ مرجع، أن يخصص وقتاً لاستقبال العامة من الناس في مكتبه الخاص، ويجيب عن أسئلتهم المتعلقة بالشؤون الدينية والحياتية، ووقتاً آخر للإجابة عن الرسائل التي ترده. ومن المهام الأخرى للمرجع توزيع الحقوق الشرعية التي ترِده من المقلِّدين على الوجهات الشرعية ومنها النشاطات التي تخدم الإسلام وأهدافه.

وكان على السيد الصدر أن يرسل ممثلين عنه من العلماء إلى المناطق والمساجد التي تحتاج إلى خدمات دينية. وحيث إنَّ مقلدي السيد الصدر أقل عدداً من أولئك الذين يقلدون الإمام الخوئي؛ فقد كانت المسؤولية الملقاة على عاتقه أخف مما على المرجع الأعلى. فتقليد السيد الصدر انحصر بالمثقفين وطلبة الجامعات وأصحاب الدخل المتوسط، ومعظمهم من العراقيين وبالخصوص الحركيين الإسلاميين الناشطين في التحرك السياسي وجلّهم من أعضاء حزب الدعوة.

وبما أنَّ المقلِّد يتعين عليه أن يتبع آراء المقلَّد فيما يخص الفرائض الدينية والأحكام الإسلامية المتعلقة بنواحي الحياة جميعها، فيترتب على المرجع أن يصدر رسالته العملية؛ ليتمكن مقلّدوه من مراجعتها. وقد دوّن السيد الصدر آراءه الفقهية في الأحكام الشرعية كحاشية (تعليقة) على الرسالة العملية للسيد الحكيم، «منهاج الصالحين»[١] .

---

(١) يتعين على كل شيعي أن يقلّد أحد المجتهدين ويتبع آراءه وخصوصاً فيما يتعلق بالأمور العبادية. وعندما يتوفى ذلك المجتهد يتعيّن على مقلّده أن يختار أحداً آخر من الأحياء الذين يعتقد أنه أعلمهم، وقد جرت العادة أنَّ المرجع الجديد يدوّن=

في وقتها كانت معظم كتابات السيد الصدر في الفقه حصيلة محاضراته في الحوزة[١]. وقد جمعت هذه المحاضرات في الفقه في كتاب تحت عنوان، «بحوث في شرح العروة الوثقى» وعدّت ككتاب يحدد آراءه الفقهية ومستوى اجتهاده مقارنة بالمراجع الباقين. وفي الأصول أصدر السيد الصدر آراءه في هذا الحقل الفقهي تحت عنوان «دراسات في علم الأصول»[٢]. وكِلا الكتابين قدّم السيد الصدر آراءه حول استنباط الأحكام الشرعية، وأبرز اجتهاداته الفقهية في هذين العِلمين[٣].

ولاحظ السيد الصدر أنَّ معظم الرسائل العملية للمراجع قد كتبت بطريقة يصعب على العوام فهمها، رغم أنَّ هذه الرسائل كتبت بالدرجة الأساس لهم، ولكن استعمل فيها لغة كلاسيكية بحتة مملوءة بالمصطلحات الفقهية التي يصعب فهمها من قِبل القارئ غير المطلع على تلك المفاهيم والمصطلحات الحوزوية، ناهيك عن الأخذ بمعانيها وتطبيقاتها على واقع الحياة العامة.

= آراءه بشكل هوامش على رسالة المرجع السابق؛ كي يتمكن عوام الناس من تشخيص الفروق بآراء كِلا المجتهدَين.

(١) جرت العادة في الطباعات التي تصدرها الحوزة أن يتولى بعض الطلبة وبالأخص المجتهدين منهم كتابة محاضرات أستاذهم. بعدها يحصل الطلاب على إذن خاص من أستاذهم يسمح لهم بإصدار ما كتبوه تحت رعاية الأستاذ وباسمه وتسمى (التقريرات).

(٢) دوّن الجزء الرابع بواسطة أحد طلبة السيد الصدر في الحوزة السيد محمود الهاشمي تحت عنوان تعارض الأدلة الشرعية، بيروت، دار الكتاب اللبناني. وكان الهاشمي يعدّ من طلبة السيد الصدر البارزين، وحصل على درجة الاجتهاد في الثلاثينات من عمره وقد عينه السيد الصدر فيما بعد ممثلاً شخصياً له في إيران بعد انتصار الثورة فيها.

(٣) هذه الأعمال خارجة عن نطاق اختصاصي، ولا أجد نفسي في وضع يمكنني من التعليق أو إجراء التحقيق عليها.

بعض الفتاوى والآراء يرجع عهدها إلى ألف سنة مضت وجلُّها تعالج مسائل تخص تلك الأيام الغابرة ولا دخل لها بقضايا العصر الراهن. وقد ارتأى السيد الصدر أن يكتب رسالته العملية بشكل يلبّي طموحات الناس في هذا العصر الراهن ويتفهم احتياجاتهم المعاصرة. وظهرت (الفتاوى الواضحة) بشكل مميز عما سبقته من الرسائل العملية لبقية المراجع، ولقيت استحسان وإقبال الشباب والمثقفين من الشيعة والسُّنّة على السواء عليها، وخصوصاً فيما يتصل بسهولة أسلوبها غير المتكلف وشرحها المستفيض للفتاوى وطريقة عرضها للمصطلحات الفقهية، ومعالجتها للمشاكل ومحاكاتها للقضايا المعاصرة التي تتصل بحياة المؤمن[1]. وفوق ذلك كله اقترح السيد الصدر أن يعاد النظر بالتصنيف المتبع لمواضيع الفقه، والذي تقسمه الدراسات الفقهية التقليدية إلى صنفَين هما العبادات والمعاملات[2]. وقد علل السيد الصدر أنَّ نظاماً مستقطباً وعامّاً كهذا من شأنه أن يجبر المجتهد على غضّ الطرف عن فهْم بعض التشريعات السماوية، أو أن يدرج البعض الآخر منها في حقل غير مناسب؛ ليس إلا موافقةً للتصنيف المتبع في الدراسات الحوزوية[3]. وعلى ضوء هذا الأسلوب المقترح، دعا السيد الصدر في (الفتاوى الواضحة) إلى تقسيم الحقول الفقهية التشريعية أربعة أبواب (أو تصنيفات):

---

(١) طلب السيد الصدر من الشيخ محمد جواد مغنية مساعدته في تنقيح كتاب **الفتاوى الواضحة** بشكل يجعل كتابتها سلِسة ومفهومة من قِبل العامة. وقد أعاد السيد الصدر تنقيح الكتاب فيما بعد عدة مرات قبل نشره في الأسواق.

(٢) كل المسائل العملية مبوّبة حسب تصنيف شرائع الإسلام للمحقق الحلي المتوفي سنة ١٢٧٧ هجرية.

(٣) السيد الصدر، **الفتاوى الواضحة**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١، ص ٩٥.

١. **العبادات**: التي تتضمن الأعمال العبادية والتي تستوجب نية الفرد المؤمن لها، وتشمل الصلاة والصوم والحج.

٢. **الأموال**: وتشمل المسائل المتعلقة بالأموال العامة وأملاك الدولة ومصادر الدخل العامة، كالزكاة والخمس (بالرغم من كونها نوعاً من أنواع العبادة) والتصرف في الأموال الخاصة.

٣. **السلوك الخاص**: ويشمل الأحكام التي تتعلق بالأسرة مثل الزواج والطلاق والإرث.

٤. **السلوك العام**[1]: **وتشمل الأمور السياسية والاجتماعية العامة،** والتي يدخل فيها أيضاً أعمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد؛ لأن هذه الأعمال تستدعي مشاركة ومساهمة عامة المسلمين.

ولم تسنح الفرصة للسيد الصدر بإصدار كل أجزاء الفتاوى الواضحة الأربعة، ولكن تمكن من إكمال وإصدار الجزء الأول من فتاواه (العبادات) سنة ١٩٧٦، ومن المحتمل أن يكون السبب هو المدة المضطربة التي أعقبت ذلك التأريخ، والتي توّجت بأحداث الثورة الإسلامية الإيرانية واستشهاده ﷺ تعالى.

ومن الملاحظ أنَّ السيد الصدر قد اتخذ في (فتاواه الواضحة) اتجاهاً قد يعتبر أكثر تحفظاً فيما يخص منهجيته لاستنباط الأحكام الشرعية؛ حيث صرح أنَّ المصادر المعتبرة والوحيدة لاستنباط الأحكام الشرعية في أمور العبادات هي القرآن والسُّنة النبوية فقط. أما المصدران الآخران ـ العقل والإجماع ـ فلا يعدّهما من المصادر التي يصلح

(١) السيد الصدر، **الفتاوى الواضحة**، ص١٣٢ ـ ١٣٤.

اعتمادها في استنباط أحكام الخاصة بالعبادات ما لم يسندها القرآن والسُّنة[١].

وحال وقت فراغه من كتابة الجزء الأول من (الفتاوى الواضحة) كان السيد الصدر منهمكاً مع أحد طلبته[٢] بإكمال عمله الفلسفي في نظرية المعرفة؛ لينقض ما كتبه في إصداره الفلسفي الأول، «فلسفتنا». فقد توصل إلى رأي مفاده أنَّ نظرية المعرفة لأرسطو تشوبها نقاط ضعف كثيرة إلى درجة لا يمكن اعتبارها أحدى طُرق الإثبات التي يعتمد فيها في العلوم الحديثة. فقد كانت نظرية المعرفة وبقيت متوافقة مع الاتجاه الاستنباطي منذ زمن أرسطو وحتى عصر الثورة العلمية الحديث، حيث لم يستطع المنطق الأرسطي أن يلبّي التطورات العلمية الحديثة. ولكن الاتجاه العلمي الحديث قام على الاتجاه الاستقرائي التجريبي، وأنَّ نتائج التجربة العملية والقواعد الرياضية هي القواعد الوحيدة المسلمّ بها لدى الفلاسفة الوضعيين والفلاسفة الجدليين الماديين في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وفي كتابه «فلسفتنا» اعتمد السيد الصدر على نظرية الاستنباط الأرسطي في نظرية المعرفة لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى وتفنيد الفكر المادي الذي ينكر وجود أيّ شيء وراء التجربة. ولكن في كتابه الجديد (الأسس المنطقية) حاول السيد الصدر أن يستخدم الاستقراء

---

(١) محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة**، ص ٩٨.

(٢) يعتبر السيد كاظم الحائري أحد العلماء القلائل الذين حصلوا على درجة اجتهاد من السيد الصدر. وقد كتب السيد الصدر رسالة له يبدي فيها امتنانه وإعجابه على دوره الفعال في تحقيق وإكمال نظرية الاستقراء المنطقي. لمطالعة الرسالة انظر: حسن النوري في مقالة مع **الشهيد الصدر محققاً**، **الحوار السياسي**، عدد ٢٨ ـ ٢٩ الصادر في نيسان/ أبريل ١٩٨٥، ص ٧٠ ـ ٧١.

الذي تقوم عليه العلوم الحديثة، وقد أوصلته محاولته إلى إبداع نظرية (المذهب الذاتي) في الاستقراء كأساس للمعرفة الإنسانية في الفلسفة والبحث العلمي التجريبي على حدٍّ سواء. ويعتبر كتابه هذا «الأسس المنطقية للاستقراء» من مفاخر إنجازات السيد الصدر الفلسفية إبداعاً[١]. حتى أنَّ السيد الصدر صرح بنفسه بقيمة الكتاب العالية، وكان توّاقاً لطبعه باللغات الأوروبية[٢]. وعندما سُئل عن سبب كتابة هذا الإنجاز الفلسفي، أجاب السيد الصدر بتصريحه المشهور عنه: «يجب أن ينتهي عصر الاستعارة من الغرب، ولنبدأ بتصدير إنتاجنا (الفكري) إليه».

ينتقد السيد الصدر في «الأسس المنطقية» الأسس التي اعتمدتها الفلسفة الإسلامية، في انحصار نظرية المعرفة فيها بالمنطق الاستنباطي الأرسطي، والتي سبق له أن دافع عنها في كتابه السابق «فلسفتنا». وقد توصل إلى استنتاج مفاده أنَّ المنطق الأرسطي والمنهج الاستنباطي في نظرية المعرفة يعانيان من نقاط ضعف كثيرة؛ ولهذا السبب طور السيد الصدر مفاهيمه المتعلقة بالإدراك والمعرفة بشكل يعتمد أكثر على معايير الفلسفة التجريبية، ويعلل ذلك بصلاحية الاستقراء كمنهج فلسفي لمعرفة كِلا العالمين (الغيب والشهادة) على السواء. مع حلول عام ١٩٧٧ أكمل

---

(١) طبقاً لما أورده السيد محمد حسين فضل الله أثنى الفيلسوف المصري المعاصر زكي نجيب محمود كثيراً على كتاب **الأسس المنطقية للاستقراء**، وتمنى أن يترجم إلى اللغات الغربية؛ ليثبت للغرب أنَّ العرب لديهم فلاسفة عظام.

(٢) يعدُّ السيد الصدر عمله هذا من أعظم الإنجازات الفكرية التي قدّمها، وقد أراد أن يترجم عمله هذا إلى اللغات الغربية، وطبقاً لما أورده الشيخ فاضل السهلاني (مدير مركز مؤسسة السيد الخوئي الخيرية في نيويورك) دفع السيد الصدر مَبلغاً من المال إلى رئيس قسم الفلسفة في جامعة الإسكندرية في مصر لترجمة الكتاب إلى الإنكليزية، وقد أرسلت إليه ثلاث نُسخ من الترجمة مطلع عام ١٩٨٠ وقبل استشهاده بقليل، ومن المؤسف له أنَّ الترجمة لم ترَ النور بطبعها.

السيد الصدر كتابه «دروس في علم الأصول» وهو آخر عمل كبير ومهم له. ويتألف الكتاب من ثلاثة أجزاء أعدّهُ خصيصاً للطلبة المبتدئين (درجة المقدمات والسطوح) في الحوزة[١]. وكان له ما أراد من الكتاب من استجابة وقبول في أوساط الدراسات الفقهية. فلم تمض إلا فترة وجيزة إلا وعُدَّ كتاباً مقرراً في علم الأصول في الحوزات العلمية الشيعية، وتفوّق على كل الكتب المقررة في ذلك الموضوع؛ ويعود ذلك لاتّباعه أسلوب التدرج في طرح المفاهيم والنظريات بصورة تدريجية على الطالب. كما وقدّم السيد الصدر لمحة تاريخية عن تطور علم الأصول في الوسط الشيعي، وشرح بإسهاب مبسط للطلبة أفكار ومفاهيم علم أصول الفقه وشرح اتجاهاته المختلفة ومنجزات مفكري الأصول عَبر التأريخ، كما هي الطريقة المتبعة في الكتب الدراسية الأكاديمية الحديثة، وطرح فيها أيضاً نظرياته التي يختلف فيها عن واضعي نظريات الفكر الأصولي. ولكونه مرجعاً كان السيد الصدر مدركاً لحقيقة أنَّ المرجعية التي تعدُّ المصدر الرئيس للزعامة الشيعية الدينية والسياسية، ولكنها تفتقد إلى آليات تنظيمية وإدارية بالرغم من عمرها الذي تجاوز الألف سنة[٢]. فلا

(١) أهدى السيد الصدر كتابه هذا إلى عبد الغني الأردبيلي، والذي كان من أعزّ وأقرب تلاميذه، وقد توفي في إيران. وقد ذكر السيد الصدر أنه أسرع في إكمال الكتاب في ظرف شهرين؛ بناءً على رغبة الأردبيلي في استعمال الكتاب في الدورات التدريسية في حوزته الجديدة التي أسسها في إيران. انظر: **الإهداء في دروس في علم الأصول**، دار الكتاب المصري أو اللبناني، القاهرة وبيروت، ١٩٧٨، ص ٥.

(٢) قسّم السيد الصدر تاريخ تطور المرجعية الشيعية إلى أربع مراحل: الأولى مرحلة المرجعية الذاتية التي تبدأ بأصحاب الأئمة المعصومين إلى تاريخ العلّامة الحلّي، حيث خدم المراجع كمراكز لبثّ الأحكام الشرعية على جماهير الشيعة.
المرحلة الثانية كانت مرحلة المرجعية العامة التي تأسست بواسطة الشهيد الأول (المتوفى سنة ١٣٧٤ م)، حيث بدأ المرجع بإرسال نواب عنه إلى مختلف المناطق للوعظ الديني وجمع الحقوق الشرعية. =

تزال تفتقد المرجعية إلى المقومات التي تتمتع بها القيادة السياسية في العصر الحاضر، ومنها انعدام الوسائل التي تمكن المرجع من الاتصال والتأثير على ممثليه ووكلائه المنتشرين في جميع أنحاء العالم وتنفيذ قراراته ضمن خطة عامة وشاملة. فقد اعتاد المراجع على إدارة شؤونهم وتسيير سياساتهم واتخاذ قراراتهم كلٌّ حسب طريقته الخاصة وأسلوبه الشخصي معتمدين بصورة رئيسية على حلقة المقربين من الأقارب والمريدين.

فلم يكن هنالك آلية متطورة ومحددة المعالم لجمع المعلومات، وإصدار التصريحات السياسية، واتخاذ المواقف، وتنفيذ القرارات. وعليه لم يكن هنالك نموذج أمثَل لآلية صنع القرارات وتقييم فعالياتها.

حالة التضارب وعدم الانسجام، آليات العمل هذه ولّدت إرباكاً اجتماعيّاً أضعف العلاقة بين العلماء وجمهور المقلّدين. فضلاً عن ذلك لم تكن هنالك آلية يمكن فيها للمرجع تدريب العلماء الذين هم على مستوى المرجعية؛ كي يستفيدوا من العلوم والخبرات العملية. فقد أضحى كل مرجع جديد يبدأ مهمته مع الأمة من نقطة الصفر، وأنَّ كل مرجع يختلف عن غيره بمؤهلات القيادة والقدرة الإدارية والخبرة في

= المرحلة الثالثة هي مرحلة المرجعية المركزية التي من أهم مميزاتها تمحور القيادة الدينية في مرجع واحد، وبدأت بمرجعية كاشف الغطاء (المتوفى سنة ١٨١٣)، وأصبح المرجع الأعلى هو القوة المؤثرة على الشيعة في أنحاء العالم جميعاً.

والمرحلة الرابعة كانت المرجعية العالمية التي بدأت مع بداية الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، حيث أصبحت المرجعية ضالعة وبصورة مباشرة بالهموم السياسية للمسلمين؛ لحماية الدين والمدافعة عن حقوق المسلمين. وفي مواقف عديدة كانت المرجعية هي السباقة في قيادة النضال ضد القوى الاستعمارية. يراجع: الصدر، **المحنة**، **صوت الوحدة**، ص ٥٦.

التصرف في الأزمات أو الشؤون السياسية[١].

أراد السيد الصدر أنَّ يحول ما أسماه بالمرجعية الفردية إلى المرجعية الموضوعية لغرض رفع مستوى وتأثير المرجعية وزيادة قدراتها وقوة تأثيرها في الأمة. وحسب ما اقترحه السيد الصدر يتوجب على المرجع لكي يؤدي دوره ويقوم بمهامه على أفضل وجه ويقوم بهداية الأمة أن تكون لديه مؤسسة متكونة من أجهزة منظمة ومتعددة المسؤوليات، عندها يستطيع المرجع التغلب على نقاط الضعف الإدارية التي وردت آنفاً. واستطرد السيد الصدر في اقتراحه مؤسسة المرجعية الموضوعية، وطالب بأن تقوم المرجعية بمهام متعددة الجوانب كالبحوث والتخطيط والتنفيذ على أسس علمية منظمة تعتمد على توزيع المهام والمسؤوليات على العاملين في المؤسسة كل حسب اختصاصه؛ وعليه، لأجل تصريف شؤون الأمة اقترح السيد الصدر أن تشكل اللجان الآتية:

١ ـ لجنة إدارة الوضع الأكاديمي في الحوزة العلمية.

٢ ـ لجنة البحوث العلمية واستحداث دوائر لإجراء البحوث ومتابعة تنفيذها والإشراف على الوضع العلمي في الحوزة.

٣ ـ لجنة مسؤولة عن إدارة شؤون العلماء والوكلاء الذين يمثلون المرجع في المدن الأخرى.

٤ ـ لجنة العلاقات الخارجية والإعلام.

٥ ـ لجنة رعاية الحركات الإسلامية والتعرف على نشاطه في العالم الإسلامي.

٦ ـ اللجنة المالية.

---

(١) تطرق لهذه النقاط السيد محمد حسين فضل الله في حديث له عن المرجعية والتنظيم في المؤتمر الرابع للجماعة الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، والذي عقد في مدينة سانت لويس، ولاية ميزوري، كانون الأول، ١٩٨٢.

ولأجل أن يكون المرجع قائداً مؤثراً في المجتمع يتوجب عليه أن يحتل مركز الصدارة، ويكون في قمة السلّم الهرَمي الإداري؛ ليكون على بينة من نشاط معاونيه والطاقم الإداري في مؤسسة المرجعية[١].

ولكن لم يهمل السيد الصدر الجوانب الإيجابية للمرجعية الذاتية ـ الفردية، ومنها سرعة الاستجابة والتفاعل مع الأحداث السياسية، وضمان استقلالية اختيار القيادة، وحفظ المرجعية من الاختراقات بواسطة الدخلاء وخصوصاً في المراتب الحساسة. ولكن إيجابيات المرجعية الموضوعية تفوق الكثير من هذه الإيجابيات في المرجعية الفردية من حيث الكم والأهمية[٢].

فضلاً عن ذلك فالعملية السائدة في اختيار المرجعية الذاتية تؤكد على المؤهلات الفردية والشخصية للمرجع نفسه؛ لتمكّنه من الاستمرار بالمهام التقليدية للمرجعية.

توجد شروط كثيرة لقياس أهلية المرجع للقيام بدوره، أهمها اثنان. **أولها**: أن يكون أعلم أقرانه في استنباط الحكم الشرعي، **وثانيها**: صفة العدالة التي تضمن عدم انحرافه عن جادة أحكام الشريعة وضوابطها الأخلاقية طوال حياته. ويرى السيد الصدر أنَّ اختيار المرجع بهذه الشروط المحددة غير كاف لتحقيق الأهداف المتوخاة في المرجعية الموضوعية؛ حيث إنَّ المرجع بحاجة إلى مؤهلات ومَلَكات تمكنه من القيام بدوره في قيادة الأمة بأسرها، ويؤمن بأهداف ودور المرجعية ويسعى إلى تحقيقها[٣].

---

(١) السيد الصدر، **أطروحة المرجعية الصالحة، في مباحث الأصول** للحائري، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٣.

بداية الصِّدام مع حزب البعث:

في مطلع عام ١٩٧٧ أقدم نظام البعث الحاكم على خطوة من أجرأ خطواته للحد من الشعائر الدينية الشعبية؛ وذلك بمنعه مراسيم عزاء الإمام الحسين عليه السلام.

وفي الواقع أنَّ النظام ومنذ عام ١٩٧٠ كان يحاول وبدون جدوى منع هذه المراسيم وخصوصاً في المدن المقدسة مثل كربلاء والنجف. فقد سعى النظام في ذلك العام على استعمال كل الوسائل الممكنة على منع مواكب العزاء التي تنطلق كل عام من النجف إلى كربلاء سيراً على الأقدام.

وتنطوي أهمية هذه الشعائر على المراسيم المرافقة لها، حيث ينطلق آلاف المعزّين ـ باستشهاد سيد شباب أهل الجنة ـ قادمين من كل أنحاء العراق ولعدة أيام مشياً على الأقدام مسافة خمسين ميلاً؛ مثيرين بذلك المشاعر الحزينة والعاطفية، وكذلك مثيرين حفيظة النظام الذي يعتبر مثل هذه الشعائر الدينية تحدّياً صارخاً لأيديولوجيته العلمانية، وهو الذي صمم على القضاء على الروح الدينية لدى الشعب العراقي. كما أنَّ هذه المواكب الحسينية تعطي دعماً وتعزيزاً لمقام المرجعيات الدينية التي تعطيها دعماً شعبيّاً ظاهراً.

لم يُثنِ قرار النظام بمنع مواكب العزاء لا الشعب ولا الجهات المنظمة لها عن العدول عن تقليدها، وأصرّوا على الخروج في الموعد المحدد للموكب في صفر من عام ١٣٩٧ هجرية[١]. وقد وزع منظمو المواكب منشورات تدعو الشعب للمشاركة في العزاء وتحدي السلطة

---

(١) للمزيد من التفاصيل عن هذه الانتفاضة انظر: رعد الموسوي، **انتفاضة صفر الإسلامية في العراق**، قم، إيران، ١٤٠٤ هـ.

الجائزة[١]. وبعكس مراسيم السنين السابقة فقد أثارت قرارات السلطة الشعب؛ وأدى إصرارهم على الخروج في المواكب إلى اضطرابات كبيرة في مدينة النجف.

وبالرغم من المحاولات اليائسة للسلطة وتنظيم حزب البعث لحمل الجماهير على عدم الخروج في المواكب الحسينية؛ وذلك بإقامة التجمعات والمهرجانات إلا أنَّ كل تلك الجهود باءت بالفشل وانتهت بالفوضى[٢]. ومضت المسيرة في موعدها المقرر وخرج فيها ما يقارب الثلاثين ألف مشارك يحملون الرايات والشعارات الدينية وفي مقدمتها آيات قرآنية منها: ﴿وَمَا ٱلنَّصۡرُ إِلَّا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾ و﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾[٣].

لم تستطع قوات أمن النظام وشرطته السيطرة على الحشد الجارف الذي اندفع من النجف وإيقافه. وعندما كان الموكب يتقدم نحو مدينة كربلاء وأصبح على بعد عشرة أميال منها كان النظام لا يزال في حيرة من أمره، وهل سيترك المشاركين في الموكب يدخلون المدينة ويتحمل مرارة الهزيمة والانكسار، أم يمنعهم من دخولها بأي قوة كانت؟

وكوسيلة لإنقاذ ماء وجهه لجأ النظام؛ أولاً إلى التحاور مع قادة الموكب[٤]، بواسطة مجموعة من علماء الدين البارزين منهم السيد محمد باقر الحكيم، وأعلن النظام استعداده للسماح للمسيرة بأن تمضي وتدخل مدينة كربلاء ورفع الحظر المفروض عليها بشرط أن يمتنع المشاركون

(١) رعد الموسوي، **انتفاضة صفر الإسلامية في العراق**، قم، إيران، ١٤٠٤، س ٦٦ ـ ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٧١ ـ ٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٨ ـ ٦٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٩.

عن إطلاق الهتافات المناهضة للسلطة[١]. ولكن مشاعر الكراهية والرفض ضد النظام كانت إلى درجة من الحدّة والقوة لدى المشاركين؛ بحيث أجهضت أيّة فكرة الحوار والتشاور مع الوفد الذي أرسله للتوسط. عندها لجأ النظام إلى تحريك لواء كامل من الجيش تعززه الدبابات وطائرات الهليوكوبتر والطائرات الحربية المقاتلة[٢].

بالرغم من هذه الإجراءات كلها استطاع المئات من المشاركين في الموكب من دخول مدينة كربلاء؛ بسبب تعاطف العديد من الضباط والجنود معهم ورفضهم إطلاق النار على مواطنين مسالمين، كل ذنبهم أنهم كانوا مشتركين في موكب ديني! ويطلقون الهتافات الدينية. ولكن النظام لم يستسلم لهؤلاء فحشّد لهم ما كان متوفراً لديه من كادر حزبي ورجال أمن وشرطة واعتقل أعداداً أخرى[٣].

وقد قامت الحكومة الجائرة بتشكيل محكمة خاصة أطلق عليها محكمة الثورة ترأسها ثلاثة من قادة الحزب البارزين[٤] لمحاكمة منظمي الموكب وقيادته البارزة، وكعادة النظام بمعالجة الانتفاضات الشعبية وفي مثل هذه المحاكمات الصورية تمّ إصدار الأحكام الجائرة؛ وذلك بإعدام سبعة من منظمي المواكب والسجن المؤبد على خمسة عشر شخصاً ومن ضمنهم السيد محمد باقر الحكيم.

---

(١) من هذه الهتافات: «يا صدام شيل إيدك... جيش وشعب ما يريدك»؛ وكذلك شعار: «يا جاسم قلّه للبكر ذكر الحسين ما يندثر» (إشارة إلى محافظ النجف جاسم الركابي).

(٢) رعد الموسوي، **انتفاضة صفر**، مصدر سابق، ص ١٠١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(٤) أعضاء المحكمة الثلاثة كانوا: وزير الصحة عزت مصطفى، وحسن علي، وفليح جاسم، وكلهم أعضاء في القيادة القطرية للحزب الحاكم.

وقد أثّرت هذه الانتفاضة على هيكلية النظام وأدّت إلى تصدّعه؛ حيث انقسمت قيادة الحزب العليا إلى فريقين. فقد اتّهم الطرف المتشدد في النظام بعض الأعضاء البارزين في حزب البعث بالتهاون والتردد، بينما اتهم الطرف الآخر بأن السلطة استعملت وسائل غاية في العنف والقسوة ضد المشاركين في الموكب لم يكن لها من داع لاستعمالها أصلاً. وقد تغلب الفريق المتشدّد الذي كان يقوده صدام والبكر على الفريق المعتدل، وتمّ إبعادهم وطردهم من الحزب ومناصب الدولة شرّ طردة، بضمنهم أعضاء المحكمة الخاصة التي حاكمت قيادة المواكب الحسينية بحجة أنّ أحكامهم كانت متهاونة وغير رادعة(١).

وقد أثار حكم سجن السيد محمد باقر الحكيم سخطاً شعبيّاً واسعاً وخصوصاً في أوساط الحوزة العلمية. وقد أرسل الإمام الخوئي وفداً إلى القصر الجمهوري للمطالبة بإطلاق سراحه. وقد تم تخفيف الحكم من المؤبد إلى سنين قليلة، ولم يمضِ وقت طويل حتى أطلق سراحه ضمن العفو العام عن السجناء السياسيين في تموز ١٩٧٨ م.

وفي كل الأحوال كان النظام يشك بضلوع السيد الصدر بالانتفاضة التي رافقت المواكب الحسينية خصوصاً وأنها كانت منظمة تنظيماً جيداً؛ مما أوحى للنظام بعلاقة الانتفاضة بحزب الدعوة المحظور. وفي الحقيقة، وحسب ما تنقله أدبيات حزب الدعوة، فإنّ خطة الانتفاضة كانت قد رسمت بواسطة فروع الحزب في النجف وكربلاء(٢).

---

(١) قرار مجلس قيادة الثورة في ٢٣ آذار ١٩٧٧.

(٢) رعد الموسوي، **انتفاضة صفر**، ص ١٠٦ ـ ١١٢. هذا الكتاب يمثل وجهة نظر حزب الدعوة؛ حيث قدم له الشيخ مهدي الآصفي الذي كان الناطق الرسمي باسم حزب الدعوة في الثمانينات. وفي حديث شخصي مع سماحة الشيخ محمد باقر الناصري، أمين جماعة العلماء، أكد على دور حزب الدعوة الكبير في تنظيم هذه المواكب الحسينية عام ١٩٧٧.

كما تبيّن للنظام بأنَّ السيد محمد باقر الحكيم الذي أرسله النظام للتفاوض مع قادة الانتفاضة هو بالفعل ممثل شخصيٌّ للسيد الصدر وأحد أقرب المقرّبين إليه، يعود له فشل المفاوضات في إقناع قادة الانتفاضة في العدول عن قرارهم باستمرار المواكب بحكم كونهم على علاقة بحزب الدعوة ويتلقون أوامرهم من السيد الصدر. وهذا ما أثار شكوك النظام بأنّ مؤامرة ما قد حيكت بواسطة السيد الصدر، الأمر الذي أدى إلى اعتقاله بواسطة أجهزة الأمن واقتياده إلى بغداد للتحقيق معه، وقد أطلق سراحه بسرعة؛ خوفاً من إثارة اضطرابات جديدة تطالب بإطلاق سراحه خصوصاً وأنَّه في تلك المرحلة كان السيد الصدر قد أصبح مرجعاً دينيّاً شهيراً يشار إليه بالبنان(١).

وقد كشف السيد محمد باقر الحكيم لاحقاً أنَّ السيد الصدر قد خطط لإثارة انتفاضة أخرى تؤدي إلى اعتقاله بواسطة السلطة وقد تقود إلى إعدامه. ولكن السيد باقر الحكيم لم يوضح؛ لماذا عدل السيد باقر الصدر عن خطته تلك(٢).

النهاية الدموية الحاسمة:

في الوقت الذي تنفس فيه قادة النظام البعثي الصعداء بقضائهم على انتفاضة صفر سنة ١٩٧٧، وحسبوا أنهم قد قضوا ولسنين طويلة قادمة على المعارضة الدينية، اهتزت الأرض تحت أقدامهم مثلما اهتز العالم ككل بثورة البركان المتأجج في إيران والمهددة بزعزعة الأنظمة في المنطقة، والتي كانت تصبو إلى عصر من الاستقرار السياسي.

---

(١) القبانجي، **الجهاد السياسي**، ٨٩.

(٢) في مكالمة هاتفية مع السيد محمد باقر الحكيم سنة ١٩٨٥.

بحلول عام ١٩٧٨ اندلعت ثورة إسلامية ضد نظام الشاه القوي المدعوم من قبل الولايات المتحدة، وكان هذا التحرك الجماهيري الثوري تقوده مرجعية دينية مركزها النجف. ومرة أخرى تحتل هذه المدينة المقدسة موقع الصدارة في الأحداث ليس كونها مركزاً للزعامات الشيعية الدينية، وإنما كمركز اضطرابات سياسية.

وعلى الرغم من أنَّ هذه الثورة لم تكن موجهة ضد نظام البعث الحاكم في العراق إلا أنَّ هذا النظام قد أحس بنذير الرعب والمتاعب القادمة منها. وكان الإمام الخميني قائد الثورة الإسلامية يعيش في النجف طيلة السنوات الأربع عشرة الأخيرة مستفيداً من عداوة نظام البعث للشاه؛ لينطلق بحملته الواسعة ضد النظام الملكي في إيران. وقد سمحت له السلطات البعثية بإيصال نداءاته السياسية المعارضة إلى الشعب الإيراني عن طريق الإذاعة العراقية الناطقة باللغة الفارسية وهذا بدوره فتح منافذ عديدة للإمام الخميني للاتصال مع حلفائه السياسيين والقادة الميدانيين في إيران.

ولكن شهر العسل هذا لم يدم طويلاً. فبعد اتفاقية الجزائر عام ١٩٧٥ التي وقعها الشاه مع صدام حسين، والتي أنهت الصراع بين النظامين وتم قطع هذه المساعدات عن الإمام الخميني. والأهم من ذلك أنَّ هذه المحاباة من قِبل النظام على الرغم من قصرها لم تدفع الإمام الخميني إظهار أيّ من مشاعر الود والتعاطف تجاه النظام الحاكم؛ خصوصاً وأنَّه عايش وشهد بأمّ عينه حملات الاضطهاد والتعسف التي مارستها السلطة البعثية بحق الحوزة العلمية في النجف وخصوصاً القيادة الدينية للشيعة. وفي مرات عديدة كان الإمام الخميني يعبر عن سخطه واستهجانه لحملات نظام البعث ضد المسلمين الناشطين بواسطة رسائل شفوية ينقلها عنه مساعدوه السياسيون.

وفي كل مرة كان النظام يحذر الإمام الخميني من مغبّة التدخل في شؤون العراق الداخلية؛ ولإظهار سخطه واحتجاجه كان الإمام يمتنع عن إعطاء دروسه في الحوزة لعدة أيام.

وقد أيقظت الثورة الإسلامية في إيران الحماس السياسي لدى المرجعية الدينية في العراق حيث شعرت أنَّها جزءٌ لا يتجزأ من الانتفاضة الإيرانية خصوصاً، وأنَّ هذه الثورة قد أوضحت وبجلاء أنَّه من الممكن تحدي وهزيمة الأنظمة المستبدة، وأنَّ الحركة والفكر الإسلاميين باستطاعتهما قيادة الجماهير وتحقيق حُلمها في إقامة دولة إسلامية. وأثبتت الثورة أنَّ الدماء التي سفكت خلالها لم تذهب سدى، وإنما على العكس، فقد حفزت آخرين على الانضمام للثورة والدفاع عنها، وهكذا تحولت الأعمال القمعية التي مارسها النظام السابق لسحق الثورة سلاحاً ضده عجّلت بسقوطه في النهاية. تحت ضغط نظام الشاه قام البعث بترحيل الإمام الخميني من العراق إلى فرنسا، وعشية سفره زاره السيد الصدر متحدياً النطاق المضروب حول بيت الإمام الخميني من قِبل رجال الأمن[1]، وقد حملت هذه الزيارة أكثر من مدلول واعتُبرت ذات أهمية بالغة فضلاً عن الدعم المعنوي الذي حظيَ به الإمام الخميني من قِبل السيد الصدر. فإنّ زيارة مرجع لمرجع آخر كانت غير متعارف عليها في عُرف الحوزة.

بعد أحداث الثورة الإيرانية، برزت زعامة السيد الصدر في الساحة السياسية العراقية وكمتحدٍّ سياسي رئيس لنظام البعث؛ ليقود ويستنهض كل النشاطات المعادية للنظام خلال السنتين القادمتين.

أظهر السيد الصدر دعمه اللامحدود وتحمسه الشديد للثورة

(١) تصريح للشيخ النعماني في كتاب السيد الحائري **مباحث الأصول**، ص١١٤.

الإيرانية بنشاطات واسعة وعديدة(١) .**أولها**: أنَّه أصدر بياناً مطولاً يساند فيه الثورة الإسلامية والشعب الإيراني ويمجّد الإمام الخميني الذي كان وقتها متواجداً في باريس(٢).

ثانيها: ومباشرة بعد انتصار الثورة وعودة الإمام الخميني إلى إيران أرسل الشهيد الصدر أحد أخلص معاونيه؛ وهو السيد محمود الهاشمي كممثل شخصي له للاتصال بقيادة الثورة(٣).

وعدَّت الحكومة البعثية هذه النشاطات خرقاً فاضحاً لسياستها بالانتظار والتريث نحو مجريات الأحداث في إيران(٤). زيادة على ذلك استنكر السيد الصدر سياسة حكومة البعث عندما أشعلت نار الفتنة والاضطرابات لدى عرب إيران؛ بحجة المطالبة بحقوقهم من حكومة الثورة بقيادة آية الله الخميني، وأرسل برقية معنوَنة إلى عرب إيران يدعوهم فيها إلى طاعة قادة الثورة الإسلامية، وذلك باعتبار أنَّ الجمهورية الإسلامية هي امتداد للحكومة التي أرسى قواعدها الرسول الأعظم ﷺ، والتي تعايشت فيها كل الطوائف والجماعات العرقية بمحبة ووئام(٥).

---

(١) عبّر السيد الصدر في رسالة بعثها إلى طلبته السابقين ومريديه في إيران عن إعجابه العميق بقيادة الإمام الخميني وطلب منهم دعمه دعماً كاملاً. وأوضح أنَّ مرجعية الإمام الخميني قد حققت الأهداف التي نظّر لها عن المرجعية في محاضراته في سنين سابقة. انظر إلى كتاب السيد الحائري، **مباحث الأصول**، ص١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢) بقي هذا التصريح طي الكتمان؛ لأن أحد مريدي السيد الصدر القاطن في إيران تخوّف على حياة السيد الصدر عند الإعلان عن هذا التصريح. لمراجعة التصريح بأكمله، انظر: **مباحث الأصول**، السيد الحائري، ص١٤٢ ـ ١٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٤) اتخذت حكومة البعث وبسبب معاهدة الجزائر لعام ١٩٧٥ موقفاً مسانداً للشاه، وقد صرح صدام وكان وقتها نائباً لرئيس مجلس قيادة الثورة في اجتماع حزبي عُقد في مدينة البصرة «أنّ الشاه باقٍ، باقٍ، باقٍ».

(٥) انظر: مضمون القضية في السيد الحائري، **مباحث في الأصول**، مصدر سابق، ص ١٤٧.

ثالثها: بادر السيد الصدر بكتابة ستة بحوث متنوعة فيما يتعلق بالأسس والقواعد التي تقوم عليها الحكومة الإسلامية، وقد طبعت هذه البحوث بعد ذلك في كتاب بعنوان «الإسلام يقود الحياة».

أحد هذه البحوث تتناول دراسة فقهية حول الأسس الشرعية والدستورية لقيام حكومة إسلامية، وأوجز السيد الصدر في هذا البحث تركيبة الحكومة الإسلامية ووظائف السلطات المتعددة فيها، ومسؤوليات المرجع الأعلى في الدولة الإسلامية، وبيّن شرعية صلاحيته المطلقة وفق الفقه الشيعي. وقد كانت أفكار السيد الصدر متوافقة مع ما كان يدعو إليه الإمام الخميني حول ما كان يعرف في الدراسات الفقهية بولاية الفقيه. ويبدو أنَّ بحث السيد الصدر هذا كان له الأثر البالغ على واضعي دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث تجد وبسهولة أفكار وطروحات السيد الصدر حول تركيبة الحكومة الإسلامية متطابقة مع ما جاء في المسودة النهائية للدستور الإيراني.

البحث الثاني المهم للسيد الصدر كان بعنوان «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» وهي رسالة في النظرية السياسية، في الوقت نفسه تبيّن حقوق وواجبات الراعي والرعية في الحكومة الإسلامية. وهذا البحث يعِدُّ المرجع الشيعي الأعلى الخليفة الشرعي للنبي والأئمة المعصومين عليهم السلام، ولكنه لا يحمل صلاحية التشريع، وإنما له صلاحية تفسير الأحكام الإسلامية بما يتلاءم والظروف الموضوعية المستجدة.

من ناحية أخرى تبحث هذه الرسالة هدف الإنسان في الحياة؛ ألا وهو تطبيق أوامر الله سبحانه وتعالى من خلال خلق مناخ اجتماعي صالح على الأرض. ويعتبر الإنسان من أفضل مخلوقات الله سبحانه وتعالى لقدرته على تحمل مسؤولياته من خلال ممارسته لإرادته بحرّية تامة. ودور هذا المخلوق على الأرض هي كونه خليفة الله عز وجل، ويبقى

دور المصطفين (من أنبياء وأئمة معصومين) هداية هذا الإنسان في رسالته العظيمة الخالدة في الأرض.

وعليه، فإنَّ مهمة (المرجع الأعلى) في الدولة هي كونه نائباً عن المعصومين والمصطفين، فهو المشرف والمراقب على أمور الناس وسلامة المسيرة الإنسانية في حياته في الأرض، وتحقيق دور الخلافة كما رسمه الباري لهم.

البحث الثالث المعنون «منابع القدرة في الدولة الإسلامية» كان محاولة للسيد الصدر بيَّن فيها القدرات الضخمة التي يمتلكها نظام الحكم الإسلامي في قيادة الأمة إلى الإمام واقتلاع جذور التخلف والانحطاط؛ ولتحقيق هذا الهدف اشترط ألا يحكم المسلمين أيّ شكل آخر من إشكال الحكومات الوضعية. وعزا مقومات القوة هذه إلى:

- الطبيعة الفكرية (الإيديولوجية) للدولة الإسلامية.
- الطبيعة النفسية للمسلم المرتبطة بالرسالة السماوية.

لم يكن هدف الحكومة الإسلامية مادياً فحسب، وإنما لها هدف روحي كذلك. وبتعبير أدق هنالك تسديد رباني؛ حيث يدعو السيد الصدر لأن تكون سياسات الحكومة الإسلامية متوافقة والمعايير الأخلاقية التي تصون العدالة في المجتمع؛ وعليه، فإنَّ كل مسلم مرتبط تاريخيّاً وأخلاقيّاً وعاطفيّاً بالحكومة الإسلامية.

وعالجت البحوث الثلاثة الباقية العناصر الأساسية لاقتصاد الدولة الإسلامية وتركيبة نظامه المصرفي، وهي مطابقة بشكل يكاد يكون تامّاً مع طروحات السيد الصدر التي قدمها قبل عشرين عاماً، وهذا يؤكد تطابق نظريات الشهيد الصدر مع اجتهاداته المبكرة حول هذه المسائل.

في ذلك الوقت بدأ السيد الصدر بإلقاء دروس ذات مغزًى سياسي

في الحوزة. وقد جمعت هذه التقريرات التي بلغ عددها أربع عشرة محاضرة في مجلد واحد تحت اسم «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن». ومن ضمن ما تطرق له في تلك المحاضرات عملية التغيير الاجتماعي وفلسفة التأريخ، مستلهماً نظريته من آيات الذكر الحكيم.

فقد ميّز السيد الصدر نوعين من السُّنن التي تتحكم بالعملية التأريخية: الأولى هي تلك التي ليس للإنسان سيطرة على محصلتها النهائية، والأخرى تلك التي يتحكم فيها الإنسان ويحدث فيها تغييراً تاريخيّاً إما نحو الخير أو الشر.

وقدم السيد الصدر في هذه الأطروحة تصوراً جديداً عن التقسيم الطبقي للمجتمع الذي وصفه بـ«المجتمع الفرعوني»، حيث ينقسم المجتمع إلى طبقات، أحدها ظالمة في القمة، تقابلها أخرى في الحضيض والتي سماها بطبقة المستضعفين. بينما تحتل الطبقات الأخرى مواقع لها بين الاثنتين؛ منها طبقة المنتفعين من النظام المتسلط، وطبقة المهادنين سياسيّاً. وباستثناء طبقة المستضعفين، وحسب رأي السيد الصدر، فإنَّ مصير الطبقات الأخرى الانهيار الحتمي والعقاب الأخروي من قبل الباري تعالى. وما قصد به السيد الصدر عن استثناء المستضعفين هم أولئك الحركيون والنشطاء السياسيون والذين يجاهدون اقتلاع كل مظاهر الظلم والفساد من المجتمع، وإرساء الحكومة العادلة التي قدرها الباري تعالى وأمرت بها الشرائع السماوية.

ويدعو السيد الصدر بأنَّه إذا توفرت الإرادة الحقيقية لدى الشعب فإنَّ باستطاعته تغيير مجرى التأريخ، وأنَّه من الخطأ: إنَّ الإيمان بأنّ تغيير الظروف التأريخية أمر ليس في متناول البشر. ويتعين على المستضعفين ألّا يفكروا فقط بالقضاء على الظلم، وإنما بالحصول على

القوة والهداية لإقامة نظام سياسي واجتماعي عادل يلبي وبشكل أفضل متطلبات الإنسان المادية والروحية.

وكان درْس السيد الصدر الأخير عبارة عن خطاب عاطفي وجداني مثير، محاولاً فيه التأثير على مشاعر طلبة الحوزة العلمية وحثهم على الجدية والإخلاص في الحياة وتحقيق أهداف الإسلام. وفي نهاية الخطاب صرح السيد بأنّ أيامه قد أصبحت معدودة، ولمّح وبالتحديد لطلابه بأنَّه كان يخطط لعمل سياسي معارض ومباشر قد يؤدي بالنهاية إلى إعدامه(١).

ومن هذا المنطلق، كانت أجرأ خطة سياسية أقدم عليها السيد الصدر في حرب الأعصاب التي كان يشنّها ضد النظام؛ هي فتواه المتعلقة بتحريم الانتماء إلى حزب البعث أو أية منظمة تابعة له. هذه الخطوة كانت على درجة من الجرأة والخطورة؛ بحيث إنَّ ممثلي السيد الصدر في المدن العراقية ترددوا في إعلانها على الملأ خوفاً على حياتهم أو على الأقل على حياة السيد الصدر نفسه. ولغرض نشر الفتوى على نطاق أوسع لجأ السيد الصدر إلى أساليب أخرى منها تشجيعه الطلبة بسؤاله خلال أحاديثه المنتظمة والدورية في الحوزة حول مدى شرعية انتماء المسلم في صفوف حزب البعث. وبهذه الصورة أعلن السيد وبجلاء عن موقفه المعارض وحرمة الانتماء للحزب. وتوقع كثيرون أن تقدم الحكومة على عمل ما ضده، وعلى أيّ حال فإنّ الذي هيّج الوضع كله وكانت بمثابة الشرارة التي نسفت الوضع بأكمله (أو القشّة التي قصمت ظَهر البعير كما يقال) جاءت من إيران في النهاية.

---

(١) محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي للقرآن**، الكويت، دار التوحيد الإسلامي، ١٩٨٠، ص٢١٩.

فقد أبرق الإمام الخميني عن طريق الإذاعة معتمداً على مصادره الموثوقة في النجف، رسالة إلى السيد الصدر دعاه فيها للبقاء في الحوزة وعدم مغادرة العراق حتى ولو تعرّض لمضايقات الحكومة[١].

بالرغم من أنَّ السيد الصدر كان في الحقيقة يواجه ضغوطاً متزايدة باعتقاله أو حتى إعدامه، ولكنه لم يكن يخطط وقتها، وطبقاً لما أورده السيد محمد حسين فضل الله، لمغادرة العراق على الإطلاق[٢]. على أيّ حال فقد فجرت رسالة الخميني وجواب السيد الصدر عليها[٣] موجة من المظاهرات في المدن العراقية الكبرى تأييداً لهم جميعاً [٤]، كانت أشدّها وأكثرها عدداً ما حدث في مدينة النجف.

---

(١) انظر: **مباحث الأصول** للسيد الحائري للاطلاع على محتوى رسالة الإمام الخميني للسيد الصدر، ص١١٧ ـ ١١٨. وصف فيها الإمام الخميني الإمام الصدر بـ «حجة الإسلام والمسلمين» وهو لقب يستخدم عادةً للعلماء الأقل منزلةً، على الرغم من كون السيد الصدر وقتذاك مرجعاً معترفاً بأعلميته وله مقلدوه، وكان ينادى بـ «آية الله العظمى». وعلى أي حال بدأ الإمام الخميني يلقبه بـ «آية الله الصدر» بعد وفاته.

(٢) حديث خاص مع السيد محمد حسين فضل الله في سنة ١٩٨٢.

(٣) انظر: **مباحث الأصول**، ص ١٢٣ للاطلاع على رد السيد الصدر للإمام الخميني. في الرسالة أبدى السيد الصدر احترامه وتقديره العميقين لقيادة الإمام الخميني وناداه في البداية بـ (آية الله العظمى الإمام المجاهد)، وهذا اللقب لم يستعمل سابقاً في التخاطب بين المراجع أنفسهم. وقد عبّر السيد الصدر عن امتنانه البالغ لعطف الإمام الخميني على النجف وأهلها، وقد خاطبه بكونه ناطقاً رسميّاً عن الشعب العراقي كله، ودعا الإمام الخميني بوصفه قائداً للأمة الإسلامية إلى تحرير فلسطين. وقد عدّت قيادة حزب البعث هذا الرد من أكثر المواقف المهددة لسلطتها في العراق؛ حيث تدّعي دائماً بأنها هي الوحيدة المؤهلة لتحرير الأراضي العربية المحتلة كلها.

(٤) كانت هتافات المتظاهرين: باسم الخميني والصدر الإسلام دوماً منتصر، عاش، عاش، عاش الصدر والدين دوماً منتصر.

حيث تقاطرت وفود عديدة من أماكن مختلفة في العراق على منزل السيد الصدر معربة عن ولائها وتأييدها. وقد طلب السيد الصدر من أعوانه وممثليه وقف هذه التظاهرات، وحيث كان المتظاهرون يمثلون الزبدة الخيّرة والناشطة من الجماهير الداعمة له؛ فقد كانت نية السيد الصدر، وحسب ما أورده الشيخ النعماني، لم يرغب في كشف قوته الجماهيرية كلها للنظام، بالإضافة إلى أنَّه كان يحرص على حماية مريديه من أية أعمال بطش محتملة سوف تلجأ إليها الحكومة في القريب العاجل[١].

وقد صرح السيد الصدر لأحد أعضاء حزب الدعوة: «أنّ هدوء النظام في المرحلة الحالية ينطوي على مخاطر كامنة وجمة؛ وعليه، يجب أن نتوخى الحيطة والحذر في أعمالنا»[٢]، ولم تمضِ إلّا فترة قصيرة من الهدوء النسبي حتى بدأت الاعتقالات والتصفيات الجسدية التي تنبّأ بها الصدر تطال؛ حيث تمّ اعتقال معظم وكلائه ومئات من الذين شاركوا في مظاهرات إعلان البيعة له وتوجت هذه الأعمال باعتقال الصدر نفسه واقتياده إلى بغداد. ووقتها ذهبت آمنة الصدر الملقبة ببنت الهدى إلى مرقد الإمام علي عليه السلام وألقت خطبة حماسية حرّضت فيها المواطنين على التظاهر ضد النظام وإعلان سخطهم وغضبهم والمطالبة بإطلاق سراح السيد الصدر.

وحالما انتشر خبر اعتقال السيد الصدر حتى اندلعت الاضطرابات في مدن عراقية عديدة منها بغداد والبصرة وديالى والسماوة والكوت والديوانية وكربلاء ومدن أخرى. وقد أغلق السوق متاجره في النجف، واندلعت اضطرابات قوية اصطدم المتظاهرون الغاضبون فيها بالشرطة

---

(١) ما أورده الشيخ النعماني في كتاب السيد الحائري، **مباحث الأصول**، ص١١٩.
(٢) نقلاً عن جريدة **الجهاد** في الثاني من مارس ١٩٨٣ بدون ذكر اسم ذلك العضو.

وتم تطويق المدينة ووضعها تحت الحصار التام، واستعرض النظام عضلاته بنشر رجال الأمن فيها.

وأجبرت الاضطرابات والمظاهرات الجماهيرية التي عمّت العراق النظام البعثي على إطلاق سراح الإمام الصدر في اليوم نفسه. ولكن اعتقال السيد الصدر أعطى النظام البعثي فكرة واضحة وكاملة عن مدى حجم الدعم الجماهيري الذي يتمتع به الصدر في صفوف الشعب العراقي، الذي حولته معارضته للنظام إلى قائد وطني استقطب اهتمام الجماهير والمعارضة حوله، وأصبح وجوده بحد ذاته يشكل تهديداً للنظام وشرعية القيادة البعثية في الحكم.

وصحيح أنَّ السيد الصدر كانت تنقصه وسائل الإعلام الواسعة لإيصال ما كان يريد التعبير عنه، إلّا الإذاعة العربية التي تُبَث من إيران ساهمت في سدّ هذا النقص الإعلامي. ولم يكن النظام البعثي مستعدّاً لتسفير السيد الصدر خارج البلاد معتبراً بما جرى للشاه عندما سفّر الإمام الخميني خارج إيران وحوّله إلى زعيم وطني استقطب جُل المعارضة السياسية حوله. وعليه، فقد لجأ النظام إلى سياسة خنق السيد الصدر وحرمانه من أيّ متنفس سياسي له في الداخل؛ حتى يستطيع تغييبه من المسرح السياسي وقنوات الاتصال بالمعارضة وإلى الأبد.

ولأجل تطبيق هذه الخطة الخبيثة استهدف النظام أولاً حرمان السيد الصدر من حلفائه السياسيين في العراق، وبعبارة أدق من الاتصال بممثّليه من علماء الدين المنتشرين في أنحاء مختلفة من العراق ومن قيادة حزب الدعوة.

وشهد العراق حملات واسعة من الاعتقالات طالت الإسلاميين الناشطين والقادة في الحركة الإسلامية الذين تعرضوا فيما بعد لأقسى أنواع التعذيب، ومن ثَمّ الإعدام بدون تحقيق أو محاكمات نزيهة. وفي

المدن العراقية الكبرى تعرضت جمهرة كبيرة من علماء الدين الكبار إلى الإعدام السريع، وأغلقت مساجدهم التي كانوا يمارسون فيها شعائرهم الدينية. وعلى سبيل المثال فإنَّ بيانات الحكومة الرسمية أعلنت أنَّ محكمة الثورة قد أصدرت حكم الإعدام على ٢٥٨ شخصاً في اثنتين وعشرين جلسة فقط(١). في الوقت نفسه وضع السيد الصدر تحت الإقامة الجبرية، وقطعت عنه جميع الاتصالات الخارجية وأبقوا خطّاً واحداً مفتوحاً معه من خلال علماء الدين الموالين للسلطة؛ لغرض الحصول على بعض التنازلات منه.

في البداية طلبت السلطة منه الاستسلام التام لمطاليبها من ضمنها ما قدمه مدير الأمن العام فاضل البرّاك أثناء استجوابه للسيد الصدر في رجب ١٤٠٠ هجرية؛ وهو أن يوقف السيد دعمه للثورة الإيرانية ويعلن تأييده لسياسة النظام البعثي تجاه حكومة الثورة في إيران. وعندما وجد النظام عدم استعداد الصدر للانصياع لطلباته خفّف من لهجته وطلباته، وأرسل وسيطهُ الشيخ عيسى الخاقاني للتباحث مع السيد الصدر. وقد عرض الوسيط على السيد الصدر طلبات ليختار واحدة منها؛ لينقذ نفسه من موت محقق، وهذه النقاط هي:

- وقف تأييده للإمام الخميني والثورة الإسلامية في إيران.
- إصدار بيان يؤيد إحدى سياسات الحكومة مثل تأميم شركات النفط الأجنبية، أو قرار منح الحكم الذاتي للأكراد.
- إصدار فتوى تحرّم الانتماء لحزب الدعوة.
- الموافقة على إجراء مقابلة صحفية مع صحيفة عربية أو أجنبية يتحدث فيها بصورة محددة عن أمور دينية بحتة.

---

(١) جريدة **الجهاد**، في ٢ مارس ١٩٨٣.

- إصدار فتوى جديدة تنسخ الفتوى السابقة التي تحرّم الانتماء لحزب البعث.

عند ذلك وحسب ما أورده الشيخ النعماني (سكرتيره الشخصي) استنتج السيد الصدر أنَّ أيامه قد أصبحت معدودة، وتوقع حتمية استشهاده وعليه رفض كل تلك المطالب.

وكانت فكرة حصوله على الشهادة قد سيطرت على مخيّلته ونشاطه السياسي لسنين عديدة. وعندما وصل إلى استنتاج نهائي مؤداه أنَّ نظام البعث في العراق قد صمم بصورة لا رجعة فيها على تصفيته الجسدية عندما وصل جبروت النظام إلى درجة يستحيل على حركة إسلامية متواضعة زعزعته. ولكن ذلك كان يعني بقاء النظام على تسلطه وضياع المشاعر الدينية من الشعب العراقي، وكان العمل الوحيد الذي فكّر به الصدر هو عمل استشهادي دموي مفجع قادر على إثارة عواطف الشعب ودفعه إلى التحرك السياسي الجاد ضد حكومة البعث.

أراد السيد الصدر أن يحاكي تحرّك الإمام الحسين عليه السلام السياسي الذي أدى إلى استشهاده المأساوي، عندما واجه جبروت الأمويين في القرن السابع الميلادي؛ مما أدى إلى فقدان الأمويين شرعيتهم في الحكم، وأشعل استشهاد الإمام الحسين شرارة أثارت سلسلة من الانتفاضات المسلحة والجماهيرية؛ أدّت إلى انهيار دولتهم على يد العباسيين الذين رفعوا شعار الثأر للإمام الحسين وأهل البيت عليهم السلام. وقد ورد عن السيد الصدر بأنّ المبادئ والعقائد لا تستنهض الناس جميعاً، وأنّ ما تحتاجه الغالبية هي إلى دماء لتحفزها على الثورة». وكذلك قوله: «يحتاج العراقيون إلى دم طاهر كدم الحسين لإيقاظهم من سُباتهم»[(١)]. لم

(١) مقابلة مع أحمد كبة.

يكن استشهاد السيد الصدر حصيلة من محصلات الثورة الإيرانية، ولكنه أمر تعود جذوره إلى منتصف السبعينات عندما عزّز الحكام البعثيون قوّتهم من خلال بعض المنجزات الاقتصادية التي رفعت من مستوى معيشة الفرد العراقي، رافقتها إجراءات قسرية ضد خصومهم السياسيين فضلاً عن تطبيق سياسة خارجية متطرفة لقيت حماساً جماهيريّاً في العراق وعلى امتداد العالم العربي.

في ذلك الوقت وبالتحديد في عام ١٩٧٦ تولدت فكرة السيد الصدر بمحاكاة الإمام الحسين عليه السلام لإثارة مشاعر الشعب ودفْعه إلى القيام بنشاط وتحرك مضاد للحكومة، خصوصاً وأنَّ الناس وقتها لم يكونوا ميالّين للثورة والقيام بأي عمل ضد سلطة تمارس طمس الحقوق السياسية والإنسانية للمواطنين ومنعهم من حرية التعبير عن الرأي.

كانت الخطة تقضي بأن يقود السيد الصدر وبقية العلماء الموالين له مظاهرة جماهيرية في مرقد الإمام علي عليه السلام في النجف، يُلقي خلالها الصدر خطاباً يهاجم فيه سياسة الحكومة بخرقها لحقوق المواطنين الدينية والاجتماعية ويقوم الآخرون بتحريك الجماهير في الصحن الشريف. وتوقع السيد الصدر بأن تقوم قوى الأمن بردٍّ عنيف على المظاهرة، ولكن سيستمر في قيادتها إلى أن يستشهد. ويستمر بقية العلماء من وكلائه بتنفيذ الخطة والمضي في تعبئة الجماهير في نشاطات مناهضة للحكومة مثل الإضرابات والتظاهرات وبقية أعمال الرفض الأخرى.

ولكن نجاح هذه الخطة يعتمد على دعم العلماء ومراجع التقليد في النجف الأشرف؛ لتحقيق هدفها المنشود بزعزعة شرعية واستقرار النظام. وكان السيد الصدر يأمل في الحصول على شرعية عمله هذا من مرجع ديني يحمل روحاً ومنهجاً سياسيّاً ثابتاً ألا وهو آية الله الخميني. ولكن عندما عرض عليه السيد الصدر الأمر للحصول على مباركته لعمله

الاستشهادي المخطط له كان جوابه بالحرف الواحد: «لا أدري». عندها أحس السيد الصدر بصعوبة وقوف الحوزة وراءه، وعدَل عن خطته الاستشهادية تلك. وقد فكر بأنّ موته المأساوي بدون مباركة المرجعية الدينية سيكون موتاً بدون سبب سياسي يُذكر، وقد يعتبر انتحاراً سياسيّاً.

وبقيت فكرة الاستشهاد هذه تراود مخيلة السيد الصدر. وعندما توصل إلى قناعة مفادها بأن الجمهورية الإسلامية في إيران والتي يقودها مرجع ديني كبير ستكون متحمسة لاستثمار عملية استشهاده، وستكون مستعدة لإكمال الشوط في الصراع ضد النظام الجائر. واستلم السيد الصدر إشارات من قبل القيادة الإيرانية تلمح له دعمها في خطته هذه.

وقد هوّل الإعلام الإيراني عملية الاستشهاد هذه عندما بدأت تحمس الدعوة إلى تحرير العتبات المقدسة في العراق. وبدأت البرقيات والنداءات تتوالى من الإذاعة الإيرانية الناطقة بالعربية تدعو الشعب العراقي للانتفاضة والثورة على النظام البعثي الكافر، والالتفاف حول قيادة السيد الصدر. حينها أيقن الصدر أنَّ إيران سوف تحمل مشعل استشهاده، وأنَّ علماء الدين المبعدين من العراق سيقودون الثورة من بعده. وعليه، فقد أمدّته الجمهورية الإسلامية بعاملَي قوة كان يحتاجهما، طالما افتقدهما عندما فكّر لسنوات قليلة مضت بثورته الحسينية؛ ألا وهما تأييد حركته من قِبل المرجعية، وضمان استمرارية النضال والعمل الجهادي.

كذلك كان هنالك عامل نفسي ساعد في إعادة تفكير السيد الصدر بخطته الاستشهادية؛ ذلك بأنَّه قد شهد بأمّ عينه مولد الجمهورية الإسلامية التي كان يصبو إليها طيلة حياته، كما أنَّ رؤيته للمرجعية الموضوعية (الرشيدة) قد أصبحت حقيقة واقعة في إيران بمرجعية آية الله الخميني؛ حيث إنَّ هذه المرجعية قد حققت هدفها بإقامة الحكومة

الإسلامية[١]، وبما أنَّه قد أحس أنَّ استشهاده ضروري لديمومة الحركة الإسلامية أبلغ وسيط النظام البعثي الشيخ عيسى الخاقاني: «كل ما كنت أصبو إليه في حياتي هو قيام حكومة إسلامية حقيقية في الأرض. وبعد أنَّ تحقق هذا الحُلم في إيران وبقيادة الإمام الخميني؛ فلا يهمني الآن أن أموت أو أن أحيا ما دام الحلم الذي أردت تحقيقه قد أصبح حقيقة واقعة والحمد لله»[٢].

وما أن شهدت التنظيمات الإسلامية وعلى رأسها (حزب الدعوة الإسلامية)[٣] عمليات الحصار والمضايقة التي يتعرض لها قائدهم الإمام الصدر؛ حتى نقلوا مرحلية عملهم التنظيمي من الدور التثقيفي إلى العمل السياسي والكفاح المسلح ضد القيادات البعثية. وكانت ذروة هذا العمليات المسلحة ضد الحكومة ورجالاتها هي عملية الهجوم على طارق عزيز الذي كان من منظّري حزب البعث ووزير الخارجية، وقد حدث الهجوم في الجامعة المستنصرية ببغداد حيث كان من المقرر أن يُلقي طارق عزيز خطاباً على طلاب الجامعة المنضوين تحت لواء حزب

---

(١) يعتبِر السيد الصدر مرجعية الإمام الخميني موضوعية ليس لأنها حققت التركيبة الدستورية التي اقترحها هو؛ ولكن لأنَّ الخميني حقق أهدافها المنشودة. الحائري، **مباحث الأصول**، ص١٤٦.

(٢) ما ذكره النعماني في كتاب **مباحث الأصول** للحائري، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣) انفصلت منظمة العمل الإسلامي عن حزب الدعوة الإسلامية. وكانت المنظمة بقيادة السيد محمد مهدي الشيرازي الذي كانت جماعته، حسب قول السيد مهدي الحكيم، من الجماعات الأولى التي انتظمت في حزب الدعوة في بداية الخمسينات. فأسس السيد محمد وأخوه السيد حسن الذي أُغتيل في لبنان عام ١٩٨٠، منظمة العمل الإسلامي بعد نزاع مع حزب الدعوة حول مسائل تتعلق بالقيادة والتنظيم الحزبي. انظر: توفيق الشيخ، للاطلاع على آرائهم السياسية في كتابه **حوارات مع العلّامة محمد تقي المدرسي، العراق والحركة الإسلامية**، لندن، الصفا، ١٩٨٨.

البعث يتحدث فيه عن موقف الحكومة ضد إيران. فقد تسلل أحد النشطاء الإسلاميين في صفوف الطلبة البعثيين وألقى قنبلة يدوية على طارق عزيز قتل فيها أحد حرسه الشخصيين وأصيب هو بجروح طفيفة. وفي مراسم تشييع قتلى العملية ألقيت قنبلة يدوية أخرى قتلت آخرين[١]. وقد أصيب النظام بصدمة عنيفة فهذه هي المرة الأولى التي يلجأ فيها الشيعة إلى الكفاح المسلح، علماً أنهم يؤلّفون جُل الكوادر الوسطى والدنيا للحزب الحاكم.

وصرّح صدام حسين، الذي أصبح وقتها رئيساً للجمهورية، وأثناء زيارته لجرحى عملية الجامعة المستنصرية، بالانتقام من منفذي هذه الأعمال وألقى اللوم على عملاء إيرانيين بتنفيذهم تلك العمليات. وبدأت عملية تهجير واسعة لعشرات الآلاف من العراقيين الذين يدّعي النظام أنهم ينحدرون من أصول إيرانية قُدّر عددهم بـ ١٣٢ ألف مواطن. وقد باءت خطة النظام (بادعاء أنَّ أعمال العنف تقوم بها العناصر ذات الأصول الفارسية) بالفشل التام؛ حيث بقيت حركة المعارضة والعمليات المسلحة ضد النظام قائمة على قدم وساق في طول البلاد وعرضها.

علاوة على ذلك فإنَّ الإمام الصدر، وهو رمز المعارضة الإسلامية في العراق ينحدر من أسرة عراقية معروفة بنشاطها السياسي في تاريخ العراق الحديث. لجأ النظام البعثي الذي كان يجاهد عبثاً للحصول على شرعية ما إلى خطة جذرية لتصفية الحركة الإسلامية تصفية كاملة وبأي ثمن، وتوّج هذه الخطة باستصدار قراره المشؤوم في ٣١ آذار ١٩٨٠ من مجلس قيادة الثورة بإعدام كل عضو ينتمي إلى حزب الدعوة أو

---

(١) شبلي ملّاط، **التطرف العسكري الديني في العراق الحديث: محمد باقر الصدر، النموذج السني ـ الشيعي**، دورية العالم الثالث الفصلية، نيسان ١٩٨٨، ص٧٢٨.

التنظيمات المرتبطة به أو حتى الذي يروّج لأفكاره أو الذين يعملون لتحقيق أهدافه. وتضمّن القرار أثراً رجعيّاً لمفعوله أيّ يشمل القرار حتى الذين كانوا منتظمين فيه سابقاً.

أحس الشهيد الصدر أنَّه كان مستهدفاً بالذات بقرار إعدام كهذا، ولن يكون هنالك أمل في الحفاظ على حياته ما لم يكن هنالك مجال للانسحاب أو إعادة التنظيم في الحملة ضد النظام.

وبينما هو تحت الإقامة الجبرية سرّب السيد الصدر ثلاثة أشرطة مسجلة إلى أعوانه داعياً فيها الشعب العراقي إلى مقاومة النظام بأي وسيلة ممكنة[١]. ووضع السيد الصدر نفسه قائداً للشعب العراقي وتحدث نيابة عنه وباسمه. وطالب الحكومة بمنح الشعب حقوقه السياسية والدينية، وشدد على منح هذه الحقوق بصورة متساوية إلى كل طوائف وقوميات الشعب بعربه وأكراده وسنته وشيعته. كما خاطب أعضاء حزب البعث أنفسهم عندما بيّن لهم كيف خالفت قيادتهم الحالية حتى مبادئ حزبهم نفسها.

وتحدى النظام في شرعيته وأهلّيته للحكم ودعاه بالسماح للمواطنين للتعبير عن أنفسهم ولو لمدة أسبوع واحد؛ كي يعرفوا مشاعر الشعب نحوهم.

وفي أحد هذه التسجيلات الصوتية أعلن السيد الصدر بيانه الختامي إلى الشعب بضرورة إسقاط النظام وإقامة حكومة إسلامية محلّه، وإحدى هذه الفقرات كانت:

---

(١) حسب ما يقوله أعضاء حزب الدعوة كان من المقرر أن تستنسخ هذه التسجيلات الصوتية وتوزع داخل وخارج العراق، ولكن معاوني السيد الصدر وخوفاً على حياته آثروا عدم القيام بذلك إلّا بعد استشهاده.

«يجب على كل مسلم في العراق وعلى كل عراقي خارج العراق أن يعمل كل ما بوسعه، حتى لو كلّفه ذلك حياته من أجل مواصلة الجهاد والنضال؛ للتخلص من هذا الكابوس الجاثم على صدر العراق الحبيب، وليخلّصوا أنفسهم من هذه العصابة اللاإنسانية، وإقامة حكم عادل ونزيه يقوم على أساس الإسلام»(١).

تأكد السيد الصدر من عزم النظام بتصفيته، وحاول تشكيل لجنة من معاونيه ـ دُعيت بالقيادة النائبة ـ لتقود الصراع ضد النظام من بعده(٢). وكان من المفروض أن يكون أعضاء هذه اللجنة خمسة أشخاص. وبالرغم من أنَّ السيد الصدر لم يعلن عن أسمائهم إلا أنَّ هنالك إجماعاً بأنهم من أخلص المقرّبين إليه وهم: السيد محمد باقر الحكيم، السيد كاظم الحائري، الشيخ محمد مهدي الآصفي، السيد محمود الهاشمي، الشيخ محمد باقر الناصري(٣).

وقد ارتأى السيد الشهيد الصدر عَرْض أعضاء اللجنة على الإمام الخميني للموافقة عليهم؛ كي يكسبهم شرعية قيادتهم بعد موته(٤). وعلى أيّ حال فإنّ تشكيل هذه القيادة لم يرَ النور بسبب استباق النظام لها وتصفية السيد الصدر.

---

(١) لمراجعة أحاديث السيد الصدر المسجلة إلى الشعب العراقي انظر: السيد الحائري، **مباحث الأصول**، ص١٤٧ ـ ١٥٣، وترجمتها بالإنكليزية؛ انظر: أبا علي **نظرة خاطفة على حياة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر وأحاديثه الثلاثة الأخيرة**، مكان وزمان الطبع غير معروف، ص١٦ ـ ١٩.

(٢) ما أورده الشيخ النعماني في كتاب السيد الحائري، **مباحث الأصول**، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣) كلهم الآن أعضاء في المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق الذي تأسس عام ١٩٨٢ حيث يترأسه الحكيم والهاشمي ناطقاً رسمياً والناصري حتى سنتين خلَتا رئيس الهيئة العمومية.

(٤) الحائري، **مباحث الأصول**، ص١٥٩.

اعتقلت أجهزة الأمن السيد الصدر وأخته يوم ٥ نيسان ١٩٨٠ واحتجزتهما في المديرية العامة للأمن في بغداد، وقد سلّم جثمانه بعد ثلاثة أيام لابن عمه السيد محمد صادق الصدر، ودفن سرّاً في النجف، ولم يبلّغ النظام عن مصير أخته العلوية بنت الهدى ولو أنَّ هناك اعتقاداً عاماً بأن النظام قد أعدمها كذلك[1].

بعد أسبوعين من ذلك التأريخ أصدر الإمام الخميني بياناً حول إعدام السيد الصدر وأخته ودعا الشعب العراقي وشعبه إلى الإطاحة بنظام البعث[2].

ملاحظات حول الحياة السياسية للإمام الصدر

(هذه بعض الملاحظات الختامية عن السيد الصدر ودوره السياسي).

لقد رسم الإمام الصدر إستراتيجية ثورية لتطبيق خطته بإحداث تغييرات جوهرية في محيطه ومجتمعه والنظام السياسي، والمؤسسة الدينية والعالم بأسره. باختصار لم يعجبه أيّ شيء حوله. وبعكس (روسو) اليوطوبي الذي لم يحمل أيّ بصيص أمل بتغيير ما حوله وولّى وهو في حالة من اليأس والقنوط، كان الشهيد الصدر متفائلاً بأمكانية نظرية التغيير التي يؤمن بها بإصلاح العالم من حوله.

ومع كون السيد الصدر كان مثالياً من جانب ولكنه من جانب آخر

---

(١) طبقاً لما ورد عن أحد أبناء عم السيد الصدر لا تزال عائلة الصدر تأمل أنَّ النظام قد حافظ على حياة آمنة الصدر الملقبة ببنت الهدى ولو أنَّ إعلام وأدبيات الحركة الإسلامية يلقبها بالشهيدة بنت الهدى.

(٢) كان السبب في تأخر إعلان استشهاد السيد الصدر بواسطة الإمام الخميني؛ هو بهدف جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات الموثقة حول الحادث من خلال وزارة الخارجية.

كان متفائلاً وواقعياً أيضاً، حيث كان يعتقد أنَّ المحصلة النهائية للتاريخ ستكون في جانبه. فكان حازماً في مواجهة السلطة وكان إحساسه العميق بأنّ التغيير حاصل لا محالة له في المدى التأريخي القصير، وهذا ما شجعه لخوض غمار المسار الثوري الذي اختطه لنفسه. فلم يشهد التأريخ المعاصر للحوزة في النجف أيّ فقيه مناهض للسلطة بهذه الدرجة من إرادة التغيير مثل الإمام الصدر.

كل المصلحين الدينيّين الذين سبقوه أرادوا تحسين أوضاع المجتمع بطريقة إصلاحية تمكن الحوزة من التأثير كعامل مساعد ودافع ليس إلا. كل المصلحين العلمانيين السابقين كانوا يتحاشون الحوزة التي كانوا يعدونها عاملاً من عوامل الركود والتخلف، ولكن السيد الصدر برز كنجم ساطع في التأريخ المعاصر من خلال محاولته تغيير المجتمع على أسس دينية، ولكن في الوقت نفسه أراد تجديد الحوزة التي وجدها بتركيبتها التنظيمية الحالية قاصرة على كونها أداة فعالة على التغيير والتطوير.

لهذه الأسباب وغيرها كان الشهيد الصدر هدفاً للانتقادات القاسية من خصومه العلمانيين والدينيين على حد سواء.

على أيّ حال كان نشاطه السياسي في بداية سِنيّ شبابه واستشهاده المبكر محض مصادفة تاريخية بنظري، ولم تكن نتيجة خطة طويلة الأمد أعُدّت من جانبه، وأجد نفسي في هذه المسألة مختلفاً مع العديد من الإسلاميين الثوريين الذين يعتقدون خلاف ذلك. ووجهة نظري هذه تعززها الاعتبارات التالية:

أولاً: كان السيد محمد باقر الصدر كطالب شاب ودارس للفقه منقطعاً لدراسته الدينية، ولم يكن ضالعاً في الأمور السياسية خلال السنوات المضطربة التي أعقبت انقلاب عام ١٩٥٨ في العراق، وكان يُعدّ طالباً نادراً ونابغة في الحوزة.

وقد انغمس في العمل السياسي نتيجة تشجيع زميله السيد طالب الرفاعي الذي قدمه إلى مؤسسي حزب الدعوة الذين رأوا فيه ملامح الفقيه الأخّاذ الذي يستطيع أن يصبغ صفة الشرعية على نشاطهم السياسي داخل الحوزة[١].

وحالما انخرط في نشاطات الحزب تدرج إلى أعلى منصب فيه وأصبح فقيه الحزب؛ وهو المنصب الذي يمكّن صاحبه من الإشراف على نشاطات وفعاليات الحزب.

وقد استقبلت الأوساط الشعبية وحتى المؤسسة الدينية طاقات وكفاءات السيد الصدر الفكرية بالاحترام والتقدير وخصوصاً بعد طبع كتابه «فلسفتنا»؛ الذي جعله منظّراً للحزب والحركة الإسلامية السياسية بوجه عام.

بعدها أصبح السيد الصدر قائداً دينيّاً للحركة الإسلامية ليس في النجف والعراق فحسب، بل في العالم الإسلامي أجمع. ولم تغير استقالته المفاجئة من حزب الدعوة بعد سنين قليلة من وضعه القيادي في الحزب وتأثيره عليه. وفي الحقيقة كان انسحابه من الحزب مجرد عملية سياسية مرسومة تهدف إلى فتح الطريق أمامه لتقلّد منصب أعلى ورمزي للمسلمين الشيعة؛ ألا وهي المرجعية الدينية العليا، حيث كان الفقهاء والعلماء الواعون وأبناء الحركة الإسلامية يأملون في أن يرتقي السيد الصدر سلّم المرجعية ويصبح مرجعاً أعلى للشيعة في كل مكان.

كانت هذه القضية تبدو مسألة وقت ليس إلا، حيث كان السيد الصدر يعتبر عالماً فقيهاً واسع الدراية في الحوزة، وقد هتف الإمام

(١) انظر: المقابلة التي أُجريت مع مهدي الحكيم حول تاريخ الحركة الإسلامية في العراق في جريدة **لواء الصدر**، ١٢ كانون الثاني ١٩٩٠، ص ١٢.

الخميني يوماً معبراً عن إعجابه به: «أنَّه جوهرة المدارس الإسلامية» بعضهم كان يتمنى بصعود السيد الصدر إلى هذا المنصب أن يضع حدّاً نهائيّاً لسياسة الاستسلام التي كانت تتبعها المرجعية تجاه الحكومة.

ثانياً: لاحظ البعض وعلى فتوى السيد الصدر بمنع طلبة المدارس الدينية من الانخراط في أيّ حزب إسلامي سياسي، وكذلك استقالته من حزب الدعوة مؤشراً على أنَّه قد غيّر من أفكاره حول شرعية تشكيل حزب سياسي، وادّعوا أنَّ السيد الصدر في سِنيّ حياته الأخيرة كان في مسار الإمام الخميني الذي تزعّم النضال السياسي وعبّأ الجماهير بواسطة علماء المساجد، بعكس النشاط الذي كانت تتبعه الأحزاب التقليدية. حتى تلميذه السيد الحائري الذي كان لحدّ عام ١٩٨٥ فقيهاً لحزب الدعوة صرح بأنّ السيد الصدر وفي أواخر حياته بدّل من فكرته وحبّذ فكرة المرجعية الموضوعية[١].

وعلى أيّ حال فأنا أعتقد أنَّ هنالك دوراً متميزاً لكل من الحزب والفقيه، وتمسك السيد الصدر بفكرته التي تنص على أنَّه بالإمكان تحقيق الحكومة الإسلامية، بواسطة نضال نخبة منظمة ومخلصة ومجاهدة من الأمة تستطيع قيادة صراع سياسي ناجح ضد الطغاة. واقترح أن يكون دور الفقهاء هو توجيه الحزب السياسي وإعطاؤه الغطاء الشرعي اللازم لنشاطاته. فكان برنامجه السياسي يتمحور حول فكرة مؤداها أنَّ النضال السياسي الناجح بالإمكان تحقيقه فقط من خلال عملية تربوية بطيئة وتدريب وتربية طويلة للشعب. وبما أنَّه لا يعتبر كل المسلمين متحمسين للأهداف الإسلامية السياسية، وإنما يعيشون حالة اللامبالاة في بيئة إسلامية متوارثة؛ وعليه، لغرض تهيئة أجواء سياسية قوية ومتعافية يجب

(١) السيد الحائري، **مباحث الأصول**، ص١٦٢.

أن يرَكّز الاهتمام على النخبة التي نذرت نفسها للأهداف السياسية للإسلام، والتي يقع على عاتقها خلق الأوضاع الثورية التي تقود إلى النضال السياسي. استنتاجي باختصار هو أنَّ السيد الصدر اعتقد أنَّ الحزب يجب أن يقوم مقام الأذرع السياسية للمرجعية الموضوعية في تعبئة الجماهير وفق منهاج سياسي معتمد من قِبل المرجع الأعلى.

ثالثاً: بالرغم من تحمس السيد الصدر الشديد لمبدأ قيادة المرجعية العليا، فإنَّه لم يقدم على تحدي المرجع الأعلى في وقته السيد الحكيم ولا خليفته السيد الخوئي، وما أصدره من دراسات وبحوث حول المسائل الفقهية في منتصف السبعينات لا تعَدّ بحدّ ذاتها تحدياً أو استهجاناً لمواقف الخوئي السياسية. وهو في الواقع برر إعلانه غير المباشر برغبته في المرجعية؛ ليدرأ عن نفسه بطش وتعسف السلطة، واعتقد أنَّ الحكومة سوف تبقيه حيّاً وحسب العادة المتبعة تاريخيّاً من قِبل الأنظمة القائمة في إيران والعراق بعدم المساس بحياة أيّ مرجع ديني.

وجديرٌ بالذكر إبعاد النظام الإيراني للإمام الخميني في مطلع الستينات إلى العراق، والذي يبدو أنَّ السيد الصدر قد أخطأ في حساباته حول مدى تعقل النظام العراقي وربط جأشه والتزامه بهذا الموقف الذي قد يهدد وجوده؛ بالعكس، كان النظام يعتبر أيّ خلاف سياسي تهديداً مباشراً لوجوده؛ وعليه، فقد تعامل البعثيون بعنف ووحشية مع خصومهم السياسيين متجاهلين الضغوط الخارجية والرأي العام العالمي.

وعندما أصدر السيد الصدر كتابه «الفتاوى الواضحة» اعتمده كثير من أعضاء حزب الدعوة ومحبّي السيد الصدر؛ وعليه، فقد عدّوا مؤلفه مرجعاً دينيّاً أعلى لهم وقائداً سياسيّاً.

وأخيراً لم يحاول السيد الصدر وبالذات في السنتين الأخيرتين من

حياته أن يزجّ نفسه في مواجهه مفتوحة (أو مكشوفة) مع حكومة البعث، خصوصاً وأنَّه أحس أنَّ الفرصة لم تكن سانحة لخوض مثل هذه المواجهة ونجاحها.

ولكنهُ زُجّ في المعارضة الشعبية ضد النظام البعثي بواسطة القيادة الإيرانية والعراقيين الذين تأثروا بالثورة الإيرانية، وبالأخص أعضاء حزب الدعوة ومريدي السيد الصدر نفسه.

وطبقاً لما أوردهُ الشيخ النعماني كان السيد الصدر غير مرتاح لمواكب البَيعة والتأييد التي وفدَت على بيته والتي نظّمها حزب الدعوة؛ لأنَّه أحسَّ أنَّ الحركة الإسلامية قد كشفت عن قوتها وعناصرها لأمن النظام وبطشه، كما وأحسَّ أنَّ الوقت لم يكن سانحاً لثورة ناجحة، وكان هاجسه في ذلك الوقت ردود فعل النظام التعسفية.

ولكن وعلى العكس من ذلك مضى القادة الإيرانيون قُدُماً في حملتهم ضد النظام من خلال إذاعتهم الناطقة بالعربية والموجهة إلى العراق بالأخص، وحرّضوا المنظمات السياسية الإسلامية في العراق على تنظيم المظاهرات والاحتجاجات بأسلوب مشابه للذي اتُّبع خلال الثورة الإيرانية، وخرجت الجموع تردد شعارات الولاء للسيد الصدر الذي يبدو أنَّه قد وُضع في موقف حرج، ودُفع رغماً عن خطته السياسية إلى تأييد الجماهير التي كانت تنادي باسمه. وأحس كقائد تاريخي أنَّه أُكره على الوقوف بصف الجماهير التي كانت بحاجة إلى قيادته.

وأعتقد أنا بأنَّ أحداً لم يستشره لا من القيادة الإسلامية الإيرانية ولا من قيادة الحركة الإسلامية في العراق. والواضح أنَّه كان يستمع إلى نداءات آية الله الخميني والقادة الإيرانيين الآخرين تدعوه للثورة ضد الحكومة من خلال الراديو فقط.

وعلى أيّ حال فإنَّ بعض هذه التظاهرات التي انطلقت لأول مرة تأييداً له، وللثورة الإسلامية الإيرانية كانت عفوية وغير مرسومة حتى من قِبل المنظمات الإسلامية، وهذه بالتأكيد انطلقت بواسطة أشخاص متحمسين تأثروا بالنصر الباهر الذي أوشكت الثورة الإيرانية أن تحققه(١). ولكن بعد انتصار الثورة رحّب حزب الدعوة بأعمال مثل هذه، وحاول الضغط على السيدين الصدر والخوئي؛ لتثوير حركة مثل تلك التي قادها آية الله الخميني للإطاحة بالنظام(٢). وقد اقتنعت قيادة الحزب، وتوصلت إلى استنتاج مفاده أنَّ الظروف التأريخية قد أصبحت مؤاتية للبدء بالنضال السياسي ضد نظام البعث خصوصاً وأنها لاحظت من خلال التجربة الإيرانية أنَّ الأنظمة المستبدة غير قادرة على سحق الآلاف من المتظاهرين الذين يتزايد عددهم باضطراد؛ كلما زاد البطش والتنكيل ضدهم.

هذه المغامرة كانت معتمدة بالدرجة الأساس على تقدير مبالَغ فيه عن الذهنية الثورية للجماهير العراقية التي كانت بالتأكيد تكِن الحب والولاء للثورة الإيرانية، وكان افتراضهم بأن نظام البعث سيتصرف مثل تصرف نظام الشاه حيال الجماهير المتظاهرة افتراضاً خطأً فجيعاً.

هذه الأخطاء في الحسابات من قِبل القيادة الإيرانية والثوريين العراقيين جعلت السيد الصدر وبقية النشطاء السياسيين في العراق يدفعون الثمن غالياً.

---

(١) في مقابلة مع أحمد كبة وهو أحد أعضاء حزب الدعوة وكان من الذين حرضوا على أول مظاهرة بعد صلاة الجمعة التي أداها آية الله الخوئي في جامع الخضرة في النجف سنة ١٩٧٨، وأوضح أنه لم تكن لديه أوامر من الحزب ببدء المظاهرة، وبالعكس فإن الحزب قد حذر من عمل كهذا ولم يشجع مثل هذه التظاهرات إلا بعد انتصار الثورة الإيرانية.

(٢) نصح السيد الخوئي السيد الصدر عن طريق ممثل الأخير في الكويت، السيد محمد باقر المهري، بعدم توريط نفسه في النضال السياسي؛ لأنه كان متاكداً من أنَّ النظام سيقتله في وقت كانت فيه الحوزة بأشد الحاجة لخدماته.

الفصل الثاني

تعريف النظرية السياسية

«بدون نظرية ثورية، لا يمكن أن تنشأ هنالك حركة ثورية».

لينين

لم يضع الصدر مسبقاً إصداراً يوضح فيه معالم نظريته السياسية. فلا يوجد مثلاً لدينا أيّ كتاب للصدر يحمل عنوان مثل « حول النظرية السياسية في الإسلام»، بل ما نجده هو إشارات عابرة هنا وهناك في كتبه العديدة حول النظرية السياسية. ولكنني أرى معالم نظريته من خلال شمولية كتاباته في المواضيع والمفاهيم التي تشير إلى ذلك المحور المركزي؛ ألا وهو بناء صرح نظرية سياسية مستمدة معالمها من الإسلام، ولكن لم يقدمها بشكلها النهائي على الإطلاق؛ ولعل ذلك يعود إلى أنَّه لم يعطِ الفرصة الكافية أو لم يسنح له طول العمر لعمل فكري كهذا.

ولكني ألاحظ في موزائكية أعماله الفكرية وحدة تشير إلى أنَّ تلك الأفكار الرئيسية تسير في إطار موحد ومنسجم. ورغم أنَّه كان يمتلك الرغبة في كتابة أعمال شاملة في علم الاجتماع والسياسة، لكنه كان منشغلاً بالمهام المرتبطة بمركزه الديني كفقيه ومرجع وأستاذ في الحوزة الدينية. وفاجأه الموت في خضم صراعه السياسي مع طاغوت العراق فلم

يستطع أن يجسد حلمه الطويل في كتابه المتمنى **مجتمعنا** الذي يعتبر الحلقة المفقودة في سلسلة أعماله الفكرية لإكمال ملامح نظريته، فلم يعطه القدر الوقت الكافي لإنجازه. المهم هنا هو اكتشاف معالم نظريته السياسية من خلال اكتشاف ذلك الحلم الفكري، من خلال مختلف المجالات التي غطاها الصدر في كتبه، ولنقرأ فيما بين السطور لكي نستنبط نظريته السياسية..

ماهية النظرية السياسية:

هناك جدل ساخن في دراسات العلوم السياسية وعلى امتداد القرن الماضي، حصل مع ظهور الرأسمالية إبان الثورة الصناعية في الغرب، حول تعريف واستخدام النظرية السياسية. يمثل التجريبيون المجموعة الأولى التي تضع دراسة السياسة ضمن مناهج العلوم العملية ـ التجريبية، أي أنهم يخضعون كل فرضية إلى براهين وضعية أو تجارب عملية. ففي رأيهم أنَّ البحث في أيّ علم اجتماعي يحقق صلاحيته بقدر حجم التجارب التي تتم ملاحظتها وتقييمها على أرض الواقع. أما المجموعة الثانية وهم أصحاب المنهج الكلاسيكي، فإنهم يعتبرون الملاحظات والعطاءات الفكرية لعمالقة الفكر السياسي والإنساني تضاهي نتائج التجارب الوضعية وبياناتها. فالفيلسوف أو المفكر قد يستند في تقييمه الشخصي على الظروف التي يعيشها، وعلى طبيعة الاجواء السياسية التي يمر بها مجتمعه فيميز أسبابها ويعطي البشرية حلولها فيما يتعلق بها مستنداً على منظومة القيَم التي يؤمن بها.

إن استنتاج أفكار الفيلسوف السياسي من منظومة القيم التي يؤمن بها هي التي تجعل التجريبيين يرفضون كل الأدبيات السياسية والأعمال الفكرية التي ظهرت خلال الألفي سنة الماضية منذ أفلاطون؛ لاعتراضهم على صلاحية القيم التي لا يمكن إقرارها وإخضاعها صلاحيتها من

خلال التجارب العلمية. وهجومهم الرئيسي على الأعمال السياسية والفلسفية الكبرى في الفكر الإنساني متركزة حول بعض المفاهيم الفكرية والعقيدية كإرادة الله، والعقائد الاجتماعية ـ الدينية والمعتقدات الأخلاقية للحضارة الإنسانية. فمثل هذه المفاهيم والعقائد والمنظومات الخلقية مرفوضة جملة وتفصيلاً؛ لأنها لا يمكن أن تخضع للتجربة العلمية المقبولة أو يمكن دعمها بالأبحاث العلمية التجريبية.

فلقد شن كارل ماركس والمدرسة الوضعية الفكرية أول هجوم رئيسي على التراث الثقافي كافة، والذي يتعلق بصورة خاصة بالنظرية السياسية. فعلى سبيل المثال، عدّ ماركس النظرية السياسية التقليدية مجرد أيدولوجية؛ لأنها تعبر عن قيَم حقبة زمنية معينة من التطور الاقتصادي البشري[١]. ومثل هذه الأعمال الفكرية إنما ترمي برمّتها إلى دعم الطبقة المتسلطة المسيطرة على وسائل الإنتاج خلال فترة زمنية معينة، وعند تطور وسائل الإنتاج يتم استبدال الأيدولوجية لمساندة طبقة حاكمة مالكة لتلك الوسائل الإنتاجية ولفترة تاريخية جديدة. فكل الهيكل العلوي للنظام الاجتماعي ـ الاقتصادي، كالقيم والتقاليد والمؤسسات السياسية والعلاقات الاجتماعية هو في عملية تطور وتحول مستمرة؛ ولذا فالأيديولوجية ما هي إلا حالة اللاشعور الإنساني، وتهدف في ذاتها إلى إعطاء الشرعية القانونية والسياسية لسلطة الطبقة الحاكمة.

إنَّ امتلاك الشعب لوسائل الإنتاج يتحقق فقط تحت ظل النظام الشيوعي؛ وبذلك تبقى الأيديولوجية قائمة إلى الأبد حتى تتحول ملكية وسائل الإنتاج إلى القطاع العام للأمة[٢]. وعندئذ تنتفي فائدة

---

(١) Karl Marx! On Society and Social Change! edited by Neil J. Smalser (Chicago: The University of Chicago Press! 1973)! 10.

(٢) المصدر نفسه، ص٥.

الأيديولوجية وعطاؤها الشرعي القانوني؛ لأن السلطة والملكية تابعتان للجميع وليس لطبقة على حساب طبقة أخرى. لذا فإنَّ النظرية السياسية لأفلاطون وأرسطو تعكس قيم وأيديولوجية النظام الاقتصادي في تلك الحقبة المعينة من التأريخ البشري، ولا يمكن أن تكون صالحة أو يمكن تطبيقها على الحاضر لعدّها نظريات متخلفة ورجعية.

من ناحية أخرى، يرفض الوضعيون فكرة القيم المطلقة وينحازون إلى الإيمان بأنّ القيم نسبية وتتغير حسب الزمان والمكان. فالحقيقة، في نظرهم، تقتصر على ظاهرية العالم؛ لذا يمكننا فقط اعتماد العلم لتزويدنا بالحقائق الملموسة تجريبيّاً لمعرفة واكتشاف الحقيقة. بناءً على ذلك «يستطيع العلم تزويدنا بالمعلومات حول الصلاحية النسبية لمختلف الأهداف التي يعتمدها الناس في تكوين آرائهم حول الأفضل بالرجوع إلى المشاعر الموضوعية، بدلاً من الحقائق الموضوعية»[1]. إنَّ على المنظّرين السياسيين أن لا يتركوا لأنفسهم حرية نشْر القيَم التي يفضلونها ويطرحون نظاماً سياسيّاً وأفكاراً يفرضونها على الجميع. الشعب وعموم الأمة هو المسؤول عن تأصيلها والحكم بصلاحيتها. إنَّ صلاحية القيم إنما هي موضوعية ولا تمثل الحق بأكمله.

وبصورة مبسطة، فإنَّ كلّاً من الماركسيين والوضعيين لا يأخذون بأية فكرة سياسية تؤمن بالحقيقة الكونية المطلقة بغضّ النظر عن صلاحيتها العملية أو دقتها الفلسفية، فيَعدّ الماركسيون الفلسفات إنما هي نوعٌ من الايدولوجيات، وبالنسبة لهم إنَّ أية أيديولوجية إنما هي «مجموعة أفكار تتمسك بها الطبقات الاجتماعية»، وهي معرفة وهمية

---

(١) Dante Germino! «The Revival of Political Theorŷ» in the Richard H. Coî ed. Ideologŷ Politics and Political Theory (Belmonî CA: Wadsworth Publishing Co. Inc. 1969) 107.

ولا تمثل من الحق شيئاً في الواقع الاجتماعي[١]. أما بالنسبة للوضعيين فإنَّ أية فكرة سياسية تقتضي وصفاً لحقيقة كونية وقيَماً اجتماعية لا يمكن دعمها بتجارب حسية فإنها لا تستحق الاهتمام.

وعلى هذا الأساس فإنَّ كلّاً من المدرستين الماركسية والوضعية تنظر بسواء إلى الإيدولوجيات، والمفاهيم السياسية للفلاسفة المعروفين في التأريخ على أنَّها نتاجات فكرية بعيدة عن الواقع ولا يمكن الاستفادة منها؛ لأن كلتيهما انعكاس لأشواط حياة غابرة وغير صالحة لمتطلبات الحياة الجديدة للمجموعة الإنسانية. وكلتا المدرستين تضعان منهجاً جديداً لإعادة فهْم الظواهر الإنسانية وترتيب مناهج المعرفة لمعرفة ماهيتها. إنَّ العقبة الرئيسية في النظرية السياسية التقليدية نابعة من أنَّها غير خاضعة للتحقيق والتجربة الحسية؛ ولذا عُدّت عديمة الفائدة ومفقودة القيمة في المفهوم السياسي.

ومع ذلك، فهنالك من يفرق بين النظرية السياسية والأيدولوجية، ويَعدّ المدرسة الماركسية ـ الوضعية خاضعة لما يعرف بالمدرسة السياسية المعيارية .

فهنالك فرق كبير بين الأعمال الفلسفية لأفلاطون وهيغل وما دعا إليه هتلر ونابليون. فأفلاطون وهيغل استهدفا الدراسة الموضوعية لطبيعة الأجواء السياسية، ومن خلال عملية البحث والتقييم، وضعا منهجاً سياسيّاً لتحقيق الانسجام الاجتماعي وإيجاد حلول للمشاكل التي تواجه الإنسانية. ومنهاج ذلك الجهد البشري أنهما يحتجّان بالمنطق الفلسفي لفهم الطبيعة والحقيقة والنفس الإنسانية «إنّ المنظر السياسي، يناضل

---

(١) Kenneth Minoguê «Nietzsche and the Ideological Projecî » in Noel O'Sullivan ed. The Structure of Modern Ideology (London: Edward Elgaî 1989) 30.

ليصبح فيلسوفاً، والفيلسوف، كما يرى أفلاطون بوضوح، محب للحكمة والحقيقة»[1]. ولا يتم الحكم على أهمية نتاجهم الفكري إلّا من خلال توافق نظرياتهم في تشخيصها الدقيق لطبيعة الحقيقة السياسية التي يختبرونها.

في الواقع إنَّ الفكرة التي تدعو لها المدرسة السلوكية هي أنَّ المنطق العلمي الثائر ضد الواقع القائم هو غير صحيح. أما الحركة الفكرية التي أعقبت المدرسة السلوكية في العلوم السياسية والتي ظهرت كنتيجة للتحولات السياسية الكبرى في العالم الثالث، وعدم الاستقرار الاجتماعي في الدول المتقدمة في الستينات، استنكرت موقف السلوكيين؛ من حيث اعتبارهم أصل المشكلة في فهْم الحقائق السياسية، من حيث قيامهم في تحجيم أسس ومناهج البحث العلمي في العلوم السياسية؛ ليجعلوه مقتصراً ضمن أُطر الأبحاث التجريبية ويغلقوا الباب أمام أيّ فهم مغاير للمدرسة الوضعية.

فقد جاء هذا التمرد العلمي من قِبل الباحثين السياسيين الجدد؛ لأنهم آمنوا بأنّ هدف الباحث الاجتماعي هو إبراز القيم الأخلاقية في العلوم السياسية، لكون المفكرين السياسيين يتحملون «مهمة أساسية في المجتمع»، وأنَّ «مسؤولياتهم تنطلق من المحافظة على القيم الإنسانية المدنية»[2]. والأكثر من ذلك فإنَّ القيم لعبت دوراً مهمّاً في البحث العلمي من حيث تشكيلها للفرضيات، وطرحها التعاليم الإنسانية العامة، وبيان الأسس لمناهج البحث العلمي وتحديد الأولويات والفرضيات

(١) Dante Germinô Beyond Ideology: The revival of Political Theory (New York: Harper & Roŵ 1967̂) 11.

(٢) S. P. Varmâ Modern Political Theory (New Delhî India: Vani Educational Bookŝ 1985̂) 36.

والمفاهيم التي تشكل القاعدة الأساسية في الدراسة الأكاديمية العلمية.

هذا من جانب فهْم الطروحات الفلسفية السياسية لعمالقة الفكر الإنساني. وفي الطرف المقابل، فإنَّ الأيدولوجيين إنما هم مغامرون سياسيون، أو كما يحلو لجيرمينو تسميتهم بدعاة يؤمنون بأهداف سياسيةٍ من خلال خطاباتهم وأفكارهم وكتاباتهم. وهدفهم ليس إغناء الفكر الإنساني فيما يخص الحالة السياسية، وإنما لتحقيق أهداف سياسية آنية. فمنطقهم يتميز بالبساطة، وقد يستخدمون المنطق الفلسفي لشحذ مشاعر الجمهور وأصحاب النفوذ من الصحفيين والسياسيين ورجال الإعلام، ولكن شعاراتهم غالباً ما تحدد بعض الانطباعات والمفاهيم عن السياسة لدى الجماهير.

أما الفلاسفة فيخطون مراحل أبعد من هذا بتأصيل المفاهيم «القيمية» جاهدين لاكتشاف ماهية الحقيقية السياسية، ولا يُخص دَيدنهم في جذب الجماهير بقدر تَوقهم لبيان الحقيقة كما تبرزها أبحاثهم الفلسفية. وهذا هو جوهر الخلاف بين طرفي النقيض في عالم السياسة؛ لأنّ السياسة تعني مختلف الأشياء لمختلف الناس. فالمصطلح الأرسطوطاليسي يعرّف السياسة على أنَّها مجموعة متكاملة من الفعاليات الاجتماعية التي تشمل الوحدة العائلية والسيطرة على الرقيق والحركات الثورية وحكم الدولة؛ أي أنَّها علم أساس جامع.

وفي نظر ماكس ويبر فإنَّ السياسة ما هي إلا النضال للحصول على القوة أو التأثير على الذين يمتلكون القوة بما في ذلك الصراع بين الأحزاب وبين الدول؛ أي أنَّها السيطرة على الآخرين وممارسة التأثير عليهم. أما أولئك الذين يدعون لنظرية النظام، أو يهتمون بهيكل الدولة بدلاً من حركية (ديناميكية) السياسة، فالسياسة بالنسبة لهم ما هي إلا

علاقة وتركيبة المؤسسات السياسية أو مواقع القوى السياسية فيما بينها[١]. إنَّ هذا التعريف الشكلي للسياسة يضع منهجاً جامداً للعملية السياسية الفاعلة في حياة الأمة، ويجعل من البحث السياسي ذا جانب مظهري. وحتى لو افترضنا بأنّ تعريف السياسة كان متشابهاً لكل من مفردات الفلاسفة والأيديولوجيين، فإنَّ طُرقهم في فهْم الحالة السياسية تختلف كليّاً، فعندما يقوم الفيلسوف في عملية تمحيص أيّ موضوع فإنَّه يتعامل معه بتحليل دقيق ينفذ إلى الجذور[٢]. فهو أثناء البحث والتحليل قد يكتشف الحقيقة الكامنة وراء مظاهر الأشياء، تاركاً للقيم التي يؤمن بها مسبقاً أن تلعب دوراً، ولكن ليس بالقدر الذي تحدد له معالم بحثه عن حقيقة طبيعة السياسة بشكلها النهائي.

وبهذا القدر يجعل الفلاسفة مختلفين تماماً عن الأيديولوجيين رغم أنَّ كلّاً منهما يستندُ على أساس منظومة ذاتية من القيم. فإنَّ الأيديولوجيين يبتغون تحقيق بعض الأهداف السياسية الآنية، بينما الفلاسفة يبتغون اكتشاف الحقيقة السياسية، وقد يشتركون أو لا يشتركون في الشؤون السياسية للمجتمع. وفي الحقيقة يصعب أن نتصور أنَّ أيّ مفكر سياسي يكتب عن قضية ساخنة في المجتمع دون أن يكون له مساهمة مباشرة في السياسة. إنَّ الاهتمام العميق بالقضايا السياسية والتدخل فيها هو الذي يجعله محيطاً بقضايا عصره.

ومن جهة أخرى، فإنَّ الفلسفة السياسية بصورة عامة ما هي إلا مجموعة من الأفكار والمفاهيم السياسية حول المجتمع المدني[٣].

---

(١) George E. G. Catlin «Political Theory: What is it?» Political Science Quarterly (March 1957) 1-6.

(٢) Leo Strauss «What is Political Philosophy? »Journal of Politics (August 1957) 3.

(٣) Sabine «What is Political Theory? » Journal of Politics (Feb 1939) 7.

فالفلسفة في التعريف الأفلاطوني إنما هي البحث عن الحكمة. والحكمة هي معرفة وفهم ماهية الحقيقة، أي معرفة العالِم كُنه العالَم الكلي بما يتعدى العالَم الظاهري والغوص في أعماق ما وراء الطبيعة. فالفلسفة السياسية تُعرف على أنَّها تقع ضمن حدود حزام الحكمة. والفلسفة السياسية في رأي ليو ستراوس ـ الذي هو من أساتذة الفلسفة السياسية الكلاسيكية لأفلاطون وأرسطو ـ بأنها فكرة الفيلسوف الذي يبغي «استبدال انطباع سائد عن حقيقة الأشياء السياسية بمفهوم آخر أكثر تكاملاً لمعرفة هذه الطبيعة السياسية»[١]، ثم يضيف بأنّ «الفلسفة السياسية هي معرفة طبيعة وصحة أو حسنات النظام السياسي»[٢]. ومع هذا، فالتمييز بين الفلسفة السياسية والأيدولوجية يجب أن يتضح قبل الاستمرار في مهمة تفسير النظرية السياسية.

إنّ الفرق الأساسي بين الفلسفة السياسية والأيدولوجية هو أنَّ الأيديولوجيين يرومون إلى تعبئة المواطنين لدعم فكرة معينة؛ لاكتساب أهداف سياسية محددة، بينما الفيلسوف السياسي ليس له هدف نفعي من وراء اكتشاف طبيعة الحقيقة السياسية. فواقع الحال أنَّ الفلسفة السياسية كانت وما زالت مهمة فكرية يحملها البعض ويفهمها القليل وبعيدة المنال عن الأغلبية. إنَّ الفيلسوف السياسي ليس لديه النزعة الذاتية لجذب الأكثرية إلى معتقداته، رغم كونه يمتلك الرغبة لتغيير محيطه السياسي أو مفاهيمه العامة. ويفترض بالفلاسفة العمل الدؤوب في البحث عن الحقيقة بدلاً من تحفيز الآخرين لتغيير مسيرة الأحداث السياسية؛ لذا فإنهم لا يكتبون لزمانهم، ولكن للأجيال القادمة. وهم لا يرجون كسب عطف الجماهير ولكنهم يخاطبون عقول المتنورين منهم ويخاطبون ضمير الأمة،

---

(١) Leo Strauss «What is Political Theory?» Journal of Politics (August 1957) 344.

(٢) المصدر نفسه.

بينما يستفز الأيديولوجيون مشاعر الجماهير لتحقيق هدف سياسي معين.

وعليه، فغاية الأيديولوجيين هي عدم تشجيع الآخرين على التفكير بقدر جعلهم متحمسين؛ لغرض التعبئة والسيطرة على عواطفهم وتفكيرهم. إنَّ الأيديولوجية تقوم على رسم معالم العمل السياسي، فتوضح العدو، وتستخدم لغة بسيطة؛ لتلهب أفكار الجماهير وتنساب بسهولة إلى عقولهم، وتحاول أن تثير حماس الناس من خلال الرؤية الخيالية لمجتمع مدني مثالي. أما الفلسفة السياسية فتحاول أن ترسّخ معرفة الإنسان بحقائق جديدة، وليس من الضروري أن تنمّي رغبات فردية أو اجتماعية آنية؛ لذا فإنَّ الفلسفة السياسية تعد في نظر الكثيرين ذات رتابة فكرية وهي في النهاية عديمة الفائدة، بينما الأيديولوجية السياسية فيها إثارة وجاذبية للكثيرين؛ لذا نجد بعض الفلاسفة السياسيين يستعيرون من الأيديولوجيات فنّهم؛ لجذب غيرهم من غير الفلاسفة، ولكن نادراً ما يستخدم الأيديولوجيون التفاسير الفلسفية لتأصيل أفكارهم الأساسية. فالأدبيات الأيديولوجية تستعير مفاهيمها من فلسفة هنا أو فلسفة هناك؛ ولهذا السبب تُعدّ الأيديولوجية تبسيطاً للفلسفة.

إنَّ أحد أهم خواص الأيديولوجية هي نظرتها الخيالية التي تتحدى المحيط السياسي «بالدعوة إلى مفهوم الحياة الجديدة، وتحديد أساليب العمل الاجتماعي والتنظيمي اللازمين لبلوغها»[1]. ومن الجدير بالذكر أنَّ الكثير من المنظرين السياسيين لديهم كذلك اهتمامات أيديولوجية، وليس فقط رغبة الكتابة في المفاهيم الفلسفية. فهم يهتمون على الدوام «بتوضيح الأهداف التي يطلبون من المواطنين والدول والمجتمعات بلوغها. إنَّ هدف واضعي النظرية السياسية هو إرساء آليات العمل الصحيحة في

(١) P. H. Partridgê «Politicŝ Philosophŷ Ideologŷ » in Richard Cox̂ Ideology, Politics and Political Theorŷ 116.

الحياة السياسية والاستخدام المشروع للسلطة»[١]. إنَّ هدف المنظر السياسي لا يرتكز على الاهتمام بالحالة التأريخية الآنية، بل يرمي إلى تقديم الحلول للتناقضات القائمة والتي تواجه الإنسان في بيئته الاجتماعية .

وكنتيجة لذلك فإنَّ النظرية السياسية هي فلسفة سياسية وأيديولوجية. بتعبير آخر، والنظرية السياسية هي فلسفة سياسية تنطبق على ظروف اجتماعية واقعية. وهذه الخاصية المنطقية والنظامية في نظرتها للمجتمع المدني تجعل من خاصيتها أنَّها تمثل فلسفة أكثر من كونها أيديولوجية. «إن المنظرين السياسيين العظام على مر التأريخ وجدوا أنفسهم غير مقتصرين على وضع ظروفهم الآنية التي يعيشونها، وإنما يتعدونها من أجل الوصول إلى فهم دقيق لدور الإنسان في المجتمع»[٢]. ومن جانب آخر، يمكن أن تأخذ النظرية السياسية دور المرشد فيما يتعلق بتحديد أفضل الطرق والوسائل من أجل تحقيق الغايات التي تسمو لها.

فالنظريات على سبيل المثال تهتم بالمسببات الحقيقية للمعضلة السياسية، وهي متسلسلة فيما يتعلق بتحديد أصل التناقضات المتواجدة على الساحة، ومنطقية في سَنّ الافتراضات والحلول. كما أنَّها واقعية في معالجة القيم. ويمكن الاستفادة منها كمقياس يتم بواسطتها الحكم على القضايا الدقيقة في السياسة. والنظريات السياسية بشكل عام ليست فقط وسائل فلسفية لتفسير ظواهر سياسية، ولكنها تعمل كعمل الأيديولوجيات. فالنظريات السياسية تضع الآليات التي يتمكن المواطنون

(١) Andrew Hakeȓ Political Theory: Philosophŷ Ideologŷ and Science (New York: MacMillan Co. 1961ĵ 2.

(٢) Dante L. Germinô Beyond Ideology: the Revival of political Theory (New York: Harper & Roŵ 1967ĵ 5.

بموجبها من ترسيخ معتقدات وقيم محدثة؛ لهذا السبب فإنَّ النظرية السياسية تمثل تركيبة عامة بشكل يمكن أنْ يؤثر على عملية اتخاذ القرار السياسي.

لذا فالنظرية الثورية (كما بيّنا آنفاً) عبارة عن فلسفة سياسية تطبيقية. فلقد عدَّ هيغل النظرية السياسية على «أنها ايديولوجية غير مادية بل علم تجريبي»[(١)]. إنَّ الجانب الأيديولوجي من النظريات السياسية هو «كونها عاملاً مؤثراً ليس فقط على القرار السياسي؛ بل لأنها تصبح جزءاً من المعتقد»[(٢)].

وبشكل عام تتعامل النظرية السياسية مع كل الاعتبارات التي تهم الفلسفة السياسية. فكل نظرية سياسية تقدم أطروحاتها وفرضياتها حول طبيعة الحقيقة، وكينونة الإنسان، وفلسفة التأريخ والمجتمع والدولة وتحدد مفاهيمها عن علاقات الفرد بالتاريخ والمجتمع المدني. فمعظم النظريات السياسية تتألف من أربعة عناصر: المسائل الفلسفية، وعلم النفس، وعلم الأخلاق، والمنهج السياسي. فالمسائل الفلسفية تتعلق بوضع معالم النظرية حول أصل المعارف في الفكر البشري ومفاهيم أصل الوجود وطبيعة العالم.

وينقسم المنظرون في هذا المضمار الفلسفي إلى ثلاث مدارس رئيسية للفكر الفلسفي: المدرسة العقلية والمدرسة التجريبية، والمدرسة الدينية. فالأولى تؤكد على دور العقل كمصدر أساس للمعرفة»[(٣)]. فالحقيقة في نظرهم، لا يمكن اكتشافها إلا بالعقل والمنهج المنطقي؛

---

(١) Dante Germinô «The revival of Political Theorŷ » 105.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣) Encyclopedia of Philosophy v. 7̂ «Rationalisṁ » by Bernard Williams.

لذا فالحقيقة غير مرئية وهي في كنهها غير حسية. فالمثُل العليا لا يمكن اكتشافها أو معرفتها إلا من خلال التفكير المنطقي فقط والمستند على المعارف العقلية الأولية، وهذه المعارف تمثل الحجر الأساس لعلوم ما وراء الطبيعة والحس البشري. فالحقيقة إذن هي ما يختزنه الفكر وليس ما تراه العين. فالعالم المرئي الزائل إنما هو انعكاس لعالم المثل السرمدي.

أما الحسّيون ـ التجريبيون فإنهم سلبيون في نظرتهم الفلسفية إلى أصل الحقيقة والوجود. فهم يرفضون كليّاً المثُل الأفلاطونية للحقيقة والعلم الأزلي. ونقطة البداية عندهم هي هذا العالم المحسوس والوجود المادي المرئي ولا شيء وراء ذلك وأبعد من هذا العالم الذي نراه أو نشعره بحواسنا. ففهْم الحقائق الأفلاطونية المثالية وعالم ما وراء الطبيعة ليس له حقيقة وجود بذاتها؛ لأن حواسنا لا تستطيع إدراكها. ولا شيء يمكن معرفته ما وراء عالم التجربة الآنية سواء كان أشكالاً أو مُثلاً أو إلهاً. فباستطاعة الإنسان معرفة القوانين العامة التي تحكم العالم المادي واكتشاف المنطق السببي وراء كل ظاهرة تحدث فيه. والتجارب العلمية هي الآلية المعرفية الوحيدة التي نستطيع بها اكتشاف الوجود من حولنا وليست الفلسفة العقلانية.

أمّا المدرسة الثالثة وهي مذاهب الفكر الديني، ومرتكزها الفكري الأساس هو أنَّ الله يقرر حقيقة الوجود كاملةً، وأنَّ هذه الحقيقة الأزلية يمكن استنتاجها كليّاً من ما أنزله الله تعالى. فكل ما هو موجود في هذا الكون هو من فيض ذات الله سبحانه. فلا العقل ولا التجربة يمكن أن يوفرا وسائل للمعرفة، وأنَّ الإيمان هو الآلية الوحيدة للمعرفة سواءً في فهمنا لطبيعة الوجود أو اكتشاف الهدف من الخليقة[١]. ومقارنة بالمدرسة

(١) Encyclopedia of Philosophy v. 8 «Voluntarism» by Richard Taylor.

الدينية ـ الأصولية التي تؤكد الانسجام بين الإيمان والفكر الإنساني، فإنَّ المدرسة الدينية ـ الطوعية تؤكد على فهم راديكالي بالفصل التام بين المعرفة الدينية والمعرفة المستنتجة من العقل البشري، مستهينةً بالعقل البشري كمصدر أساس لمعرفة الحقيقة والوجود. إنَّ محصلة هكذا نوع من التفكير يجعلنا نستخلص فكرة أنَّ المجتمع الصالح، والحكومة العادلة هي التي تُرسي دعائمها على تطبيق القوانين والنواميس التي أرسلها الله للبشر بواسطة الأنبياء، وليست باستنادها على القوانين والسنن الوضعية المستلهمة من الطبيعة، والتي استطاع عقل الإنسان أن يستنتجها ذاتياً.

والمحور الثاني في النظرية السياسية، هو جانب علم النفس والتي فيها تفسر طبيعة النفس البشرية. وهنا أيضاً ينقسم المنظرون السياسيون إلى مدرستين فكريتين: التطويرية والسلوكية. وينطرح السؤال هنا فيما إذا كانت الطبيعة الإنسانية خيرة بذاتها؟ فنظرة التطويريين تفاؤلية حول هذا الموضوع. فالإنسان لديهم قبل كل شيء مخلوق عاقل. والإنسان من خلال تلك العقلانية في حالة نمو وتطور، وله القابلية في السيطرة على بيئته وتغييرها نحو الأفضل.

ومن خلال تلك العقلانية أيضاً يمتلك الإنسان القدرة على معرفة غايات ما يطمح إليه في حياته ولديه الإرادة في تحقيق عالمه المثالي. وبعكس ذلك يعتقد السلوكيون أنَّ الإنسان هو صنيع بيئته. فأفكارهُ وأحاسيسهُ هي من نتاج محيطه. فلا يتمكن الإنسان من أن يغير الطبيعة المحيطة به؛ لأن معرفته ومعتقداته ما هي إلا انعكاس لبيئته التي يعيش فيها. ولقد كيّفت الطبيعة الإنسان بحيث إنَّه يمتلك مستوى معيناً من التفكير وليس باستطاعته تغيير العالم من حوله.

فالعقلانيون والوضعيون ينقسمون بين هاتين النظريتين حول طبيعة

النفس الإنسانية. بينما يميل أصحاب المدرسة الدينية إلى اعتناق الأسلوب الشمولي في التفكير الذي يدمج بين كلتَي النظريتين في علم النفس. ففي رأي هؤلاء أنَّ الإنسان وُلد معرضاً للتكييف البيئي، ولكنه يمتلك الإمكانية القادرة على التطور والسمو على تأثيرات البيئة المحيطة به. وأنَّ أهم شيء في حلقة تطوره الإنساني هو قدرته على معرفة الله وفهم أوامره وسُننه. والأكثر من ذلك أنَّ لديه القدرة والإرادة على طاعة أو رفض أوامر خالقه. فالإنسان لا يخضع لمجموعة منفردة محددة من العوامل التي تؤثر على سلوكه. فباستطاعته تغيير محيطه بما يتفق مع إرادة الله أو أن يسلك طريقاً مغايراً لما أمره الله تعالى فيعاني بسبب عصيانه سيئات أعماله في عالم شرير وقاسٍ وقصير، والذي هو من صنع يده (كما وصف توماس هوبز عالم الطبيعة الأول).

المحور الثالث في معالم النظرية السياسية هو علم الأخلاق. وانقسم المنظّرون السياسيون في تحليلهم ونظرتهم حول المسائل الأخلاقية. فالمثاليون يؤمنون بوجود مقياس واحد لقيم الفضيلة، والتي تنطبق على كل إنسان، وفي كل ظرف وزمان. فما هو خيرٌ للأمريكان يكون خيراً للإيرانيين أيضاً. وما هو فضيلة في نظر أنبياء بني إسرائيل هو كذلك للإنسان المعاصر. إنَّ قيم الخير والشر والجمال والقبح لا تخضع للظروف. وبغضّ النظر عن قوى الإنسان ونقاط ضعفه وغرائزه، فإنَّ قيم الفضيلة ثابتة و تنطبق على الناس كلها في الأزمنة كلها، وفي أيّ بقعة من المعمورة فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية كلها. أما النسبيون فليس لديهم مفهوم ثابت لمبدأ الحق. فعليه فإنَّ مقاييس القيم تتغير مع تغير الظروف. والقيم الأخلاقية وليدة المعتقدات الاجتماعية. وعليه، نجد المثاليين ينتمون دائماً إلى المدرسة الفكرية العقلية. والمدرسة العقلية منحدرة تأريخيّاً تجاه التفسير المعياري ـ المنطقي فيما يتعلق بنظرتها نحو

المجتمع المدني. فبالنسبة لهم لكي نعرف معنى المجتمع الصالح يجب علينا أن نعرف ما هو المقصود بالصالح، فإنَّ العقلانيين يهتمون بمفاهيم الخير والعدالة والجمال، وإذا أراد المجتمع أن يكون مجتمعاً فاضلاً فعليه أن يحظى بمقاييس الفضيلة هذه.

ويعتقد العقلانيون أنَّ الهدف الأساس لنشوء الدولة هو تسهيل حصول المجتمع البشري على هذه القيم الأخلاقية. إنَّ فكرة أرسطوطاليس المثالية، والتي تعتمد معيار كل شيء يعتمد على معرفة غاية تطوره ينطبق على تقييم المجتمع المدني كذلك. أما الفلاسفة الآخرون من أمثال أفلاطون وكانْت وهيغل فإنهم يعتقدون بوجود تداخل بين الأخلاق والسياسة؛ وعليه، فإنَّ اهتمامهم ينصبُّ على العوامل التي تساعد على إفشاء الفضيلة في حالة خلاء المجتمع المدني منها. ولكن على الرغم من ثورتهم ضد مظاهر الفساد الاجتماعي التي يشخصونها في عالمهم، لكنهم في الوقت نفسه كانوا متفائلين ومؤمنين بقدرة الإنسان على نقل العالم إلى واقع مثالي.

أما بالنسبة للنسبيين فإنهم يرون الأخلاق مرتبطة بتكوينها مع الثقافة. فمجموعة القيم التي نعتبرها فاضلة في ثقافة ما قد تكون شيطانية في ثقافة أخرى؛ بسبب الاختلاف في التكيف البيئي والاجتماعي بين الثقافتين. فهُم على سبيل المثال لا يؤمنون بالقانون الطبيعي للفلاسفة التقليديين. فالأخلاق والسياسة بالنسبة لهم عالمان مختلفان. وهم يتقبلون أن يجعلوا من التجربة المصدر الوحيد للمعرفة[1]. فليس هنالك قيمٌ أخلاقيةٌ عالميةٌ تصلح للبشر جميعهم على سطح المعمورة. فهم على نقيض المدرسة الدينية التي تصنف مع المثاليين في المسألة الأخلاقية.

---

(١) Encyclopedia of Philosophŷ v. 2̂ «Empiricism» by D. W. Hamlyn.

وأخيراً فإنَّ النظرية السياسية يجب أن تقدّم مفهوماً يوضح أساليب التعامل مع الواقع السياسي والظاهرة الاجتماعية. فكل منظر ينظر للعالم من زاوية مختلفة، وينظر إلى الحالة السياسية بمنظار مختلف. إنَّ هذا العامل هو الذي يعطي للنظرية طابعها السياسي. ما يراه الحسّيون من العوامل ذات الأهمية في الحياة السياسية هي ليست «**الغاية**» الأرسطوطاليسية (من العدل والجمال) سيصل إليها المجتمع، والتي من واجب الدولة تحقيقها. فالحسّيون واقعيون في نظرتهم وتحليلهم ودراستهم للمجتمع المدني. فهُم يأخذون العبر من دروس الماضي لإيجاد حلول للقضايا الآنية. فطريقتهم في دراسة المجتمع المدني تخضع للبحث العلمي وليست نابعة من القيم الأخلاقية، في حين يعتبر العقليون أنَّ الحالة المثالية للمجتمع هي الحقيقة المتوخاة، وكل ما عداها هو شيء آخر ناقص وظالم ومجحف.

هذه الحقيقة السياسية المثالية يمكن العثور عليها في حالة الطبيعة البدائية للمجتمع (قبل نشوء الدولة) أو في «الجنة» المستقبلية. وكتعبير سياسي، يميل العقليون وهم ينتقدون بشدة البيئة السياسية الحاضرة إلى الأحلام التي تتجه لخلق عالم مثالي، ويعدّونه الوضع السياسي الحاضر؛ هو السبب الذي فرّق أبناء البشر بجعل الواحد منه ضد الآخر، وسَوقهم إلى نزاعات مستمرة. فهم يصورون العالم خالياً من النزاعات والظلم، وأنَّ الكيانات الإنسانية منسجمة فيما بينها بلا حروب ولا نزاعات ولا تفرقة؛ لذا فالعقليون هم عالميون في مبادئهم وينظرون للإنسانية كوحدة متكاملة محكومة بالقوانين الإنسانية الطبيعية. وفي المقابل فقد جمع أرسطوطاليس وكذلك من بعده ماركس بين النقيضين السياسيين، بين الواقعية السياسية والمثالية. أما الفكر الديني فيميل في نظرته إلى المثالية في تحليله للحقيقة السياسية. إنّ هذه النظرات المختلفة عن الواقع

السياسي تبيّن البون الشاسع في كيفية استيعاب المفكرين الحالة السياسية القائمة؛ وعليه، تكون علاجاتهم للتناقضات السياسية وأسلوب العمل السياسي ووصفهم لآليات التغيير الاجتماعي كبيرة ومتباينة من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال. فمنهم مَن يدعو إلى العنف الثوري كوسيلة وحيدة لتغيير الأنظمة القائمة، ومنهم من يطالب بالأساليب السلمية لتطوير الواقع السياسي؛ لذا يمكن تصنيف النظريات إلى قسمين حسب برامجها الهادفة إلى التحول الاجتماعي.

فالصنف الأول يتمثل بالنظريات الرادكالية التي تدعو إلى التغيير السريع في حالة المجتمع ضمن إطار عملية التطور الطبيعية. فهذه النظريات ترى تأريخ الإنسانية كسلسلة من دورات الجمود والنمو تفصلها فترات من التحول الاجتماعي السريع والتي تدعى بالثورات. إنَّ هذه الثورات لا تستند على القواعد الجاهزة، أو تستغل آليات مارسها آخرون، أو تدعو إلى بناء هياكل اجتماعية بالية. وتقف الماركسية على رأس هذا الصنف في التنظير السياسي.

أما الصنف الثاني فيشمل النظريات المحافظة والتي تعد التحول التدريجي للمجتمع يمثل أفضل الوسائل لضمان بقاء المجموعات البشرية، ويعتبر المحافظون أنَّ الثورات والتغيّرات الجذرية السياسية في التأريخ لم تجلب للإنسانية سوى الدمار والأمراض الاجتماعية. أما النمو والتحول التدريجي للمجتمع، فهو ليس فقط أسلوباً طبيعياً لتطور الإنسان عبر التأريخ، ولكنه الأسلوب الأفضل في العمل السياسي؛ لذا فإنَّ من الواجب التأريخي للبشر احتواء الثورات كي لا تهدر طاقات الإنسان، وتجلب له الويلات أو تُعرّض وجوده للخطر.

ولكن لا يوجد هنالك حد فاصل وواضح حول موقف كل مدرسة فلسفية من قضية التحول الاجتماعي.فماركس المادي في نظرته الفلسفية

يفضل الثورة، ولوك وهو الآخر من كبار الفلاسفة الماديين أيضاً نراه يدعو لأسلوب التحول التدريجي في داخل المجتمع. وفي مقابل ذلك نرى المنظّرين الدينيين بشكل عام يعتقدون أنَّ الكوارث السياسية على طول التأريخ إنما هي عقوبة الله للإنسان المتمرد على نواميس خالقه. وما على المؤمنين إلا أن يطيعوا أولي الأمر منهم؛ لتفادي العواقب الوخيمة، وأن يمارسوا التغيير السلمي والتدريجي للمجتمع وذلك بهداية السلطة الحاكمة.

إضافة إلى ذلك فإنَّ الغاية من النظرية السياسية لا تخدم فقط دراسة المسائل التي تواجه المجتمع المدني، ولكن بسبب مَيلها الأيديولوجي، فإنَّ النظرية السياسية تقدم علاجات ناجعة للأحداث السياسية القائمة؛ فهي لذلك ليست مجرد ممارسة عقلية عديمة الفائدة، كما يعتبر البعض حال البحث الفلسفي الصرف. فالمنظّرون السياسيون لديهم الرغبة الكاملة لتغيير العالم المحيط بهم وتحسين حالته ووضعه القائم، وأنَّ استيعابهم للأمراض الاجتماعية إنما هو صمام الأمان لضمان بقاء الإنسانية؛ من خلال تشخيصهم للحالة الإنسانية ومحاولة إعطاء الحلول. فالمنظّرون السياسيون وُلدوا من الأزمات السياسية القائمة في المجتمع المدني؛ ولذا فإننا نجد أنَّ المؤرخين مثل داننغ وسابين وماك ألوني اعتبروا النظريات السياسية مكيّفة تأريخياً. فأصحاب النظريات والفلاسفة وغيرهم من المفكرين يعكسون مفاهيم عن العالم المحيط بهم، ويعبرون عن غضبهم للواقع الفاسد فيه. ومن بين هؤلاء المؤرخين المعروفين في هذا القرن سابين يقول: «إنّ التراث الفكري وتاريخه تكوَّن من الفكر الإنساني النابع من الأحداث السياسية القائمة»[١] .

---

(١) George H. Sabine and Thomas L. Thorsoñ A History of Political Theorŷ 4th ed. (Hinsdalê IL: Dryden Presŝ 1973ȷ 3.

فالمنظّر السياسي يفكر بشيء حدث فعلاً، وأنَّ هذا الحدث كان المحفز لفكره[١]. وبعبارة أخرى، يقر المؤرخون بعدم وجود حقيقة كونية عدا تلك الحقيقة التي تقول: إنَّ الفكر الإنساني هو وليد حقبته الزمنية، ولا يمكن عزل الاثنين عن بعضهما البعض[٢]. وعليه، فإنَّ فهْم نظرية سياسية معينة هو أن نضعها ضمن ظروفها التأريخية التي يتفاعل معها واضع النظرية. وأنَّ هذه النسبية في التفكير لا تعطي جواباً كافياً للتناقضات السياسية العقيمة، ولا تقدم لنا ماهية القيم التي لا ترتبط بعامل الزمان. بل على العكس فإنَّ القيم ومفاهيم الماضي ما زالت تنير الطريق للبشرية ومن دهر إلى آخر.

إنَّ قيمنا الحاضرة في الواقع ما هي إلا من نتاج الماضي. فلا يوجد شيء في ذاكرة مفكري اليوم ما لم يكن ثمرة من مسيرة الفكر الإنساني في التأريخ السالف. وبنظر هيغل فإنَّ فكرة العقل البشري تم اكتشافها، ولا يوجد هنالك شيء جديد بالمرة، فبالنسبة للغرب إنَّ تاريخ فكرهم يعود إلى التراث الإغريقي، بينما بالنسبة للشرق فإنها نابعة من الديانات السالفة. وما القيم الأخلاقية القائمة إلا وليدة الماضي، وأفكار الماضي هي في الواقع أجنّة المعتقدات الحالية.

وسأختصر النظرية السياسية موضوع البحث ضمن ثلاثة محاور أو أبعاد: **البعد الأول**: هو النظرة الواقعية حول الظروف الموضوعية التي أولدت النظرية .**والبعد الثاني**: هو تفسيرها السببي الشرطي حول ما يمكن أن ينتج من أوضاع مستقبلية نتيجة تلك الظروف القائمة.

والبعد الثالث: هو العلاج التقييمي الذي يقترحه المنظر والمفكر

---

(١) Sabinê «What is Political Theorŷ » 4.

(٢) David Eastoñ «The Decline of Modern Political Theorŷ » Journal of Politics *(Februarŷ 1951ĵ 40-43.*

السياسي حدوثه أو ما يقترحه من آليات سياسية، يجب أن يفعلها الإنسان؛ لتغيير مجرى الأحداث(١).

فالقسم الأول من النظرية يمثل جزء الفلسفة السياسية، أما الثاني والثالث فيمثلان الأجزاء الأيديولوجية منها. فإنَّ المنظرين السياسيين يميلون للتفاؤل تجاه نظرتهم لمستقبل الإنسان. والنظريات السياسية بشكل عام تعطي مفهومها حول النظام السياسي الصالح، وتأخذ بعين الاعتبار كون المواطنين يمتلكون القدرة على تحقيق وبناء هذا النظام المثالي. وبغضّ النظر عما يفلسفه المنظّرون السياسيون عن طبيعة النفس البشرية (شريرة أم قدسية)، فإنهم يؤمنون بأنّ الإنسان يمتلك القدرة في المساهمة في تحقيق وبقاء المجتمع المثالي(٢).

للنظرية السياسية إذن جانبان مهمان: الجانب الحسي، حيث يستخدم المنظرون قابلياتهم التحليلية للظروف الموضوعية التي تحيط بهم؛ ليعطوا بذلك وصفاً دقيقاً للأحوال السياسية القائمة، والجانب المعياري حيث يعطي المنظر اقتراحاته حول إعادة تنظيم هيكلة الحياة السياسية للمجتمع(٣). إنَّ أهمية النظرية السياسية تظهر في التطبيق العملي، حيث إنَّها تخدُم كخطة عمل معدّة للتطبيق في الواقع العام. فنظرتها الثاقبة للبيئة السياسية وتأكيدها على الحق الطبيعي للعمل السياسي، يستفاد منها كوسيلة لإعادة بناء المجتمع المدني، وقيام

---

(١) Sabinê «What is Political Theory? » 6.

(٢) Glen Tinder «What Should be Political Theory Now » in John S. Nelson ed. What Should Political Theory Be Now? (Albany NY: State University of New York Press 1983) 153.

(٣) Om Bakshi The Crisis of Political Theory: An Inquiry into Contemporary Thought (Delhi: Oxford University Press 1987) 6.

مؤسسات اجتماعية صالحة، وإعادة تنظيم السلوك الاجتماعي وتوزيع الموارد الاقتصادية.

إنّ الوحدات الأساسية في تكوين أية نظرية هي العوامل المستقلة النابعة من انعكاسات الحقائق الموضوعية المطروحة للبحث. ولكن ألَم تتكون القوانين من نفس تلك العناصر؟ وهل يعني ذلك أنَّ هنالك تشابهاً بين النظريات والقوانين؟ الجواب؛ كلّا. فرغم أنَّ القوانين متكونة من نفس تلك العوامل المستقلة والنابعة من الحقائق الموضوعية، إلا أنّ القوانين تعد بذاتها حقائق. فهي تمثل حلقات الربط بين المتغيرات الواقعية. فالقوانين لا تعني بالسؤال «ما فائدة بقاء مؤسسة معنية؟ ولا تعطينا أيّ دليل فيما إذا كان بوسعنا ممارسة استعمال القوة في وضع سياسي، أو كيف يمكن أن نتصرف في مجابهة مشكلة اجتماعية؟ ولهذه الغاية نحن نحتاج إلى نظرية[1].

أما مقارنة النظريات بالقوانين، فإنَّ الأولى لا تعَدّ حقائق حياتية ثابتة، بل هي جملة معايير تعطينا تفسيراً للعلاقات القائمة، وتحدد أنواع الارتباط بين المتغيرات الحياتية. ولا تمثل هذه الشروحات المعيارية حقائق ثابتة للنظرية[2]. فهي مؤلفة من افتراضات وليست حقائق مؤكدة؛ وعليه، فهي لا تعتبر صحيحة ولا خاطئة[3]. لذا فإنَّه لا يمكن دحض نظرية ما إلا بنظرية أخرى، بينما صلاحية القانون يتم تأكيدها مباشرةً بالتجارب العملية. يتم الحكم على صحة النظريات على أساس التوافق المنطقي لهيكلها الكلي، وصلاحية فرضياتها على المستوى العام (وليس بصورة تامة)، ودقة التعميم الموضوعي لمادة بحثها.

---

(١) Kenneth N. Waltẑ Theory of International Politics (NY: Random House,1979̂ 6.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦.

ولأنّ القوانين تخضع لجادة الحقيقة، فإنها تستخدم كوحدات بنائية للنظريات. والنظريات منظومات من التعابير التي تحوي مجموعة من القوانين، وأنَّ إحدى مهام أية نظرية ما؛ هي إعطاء مفاهيم جديدة للعلاقات بين الحقائق المشهودة أو المتغيرة حولنا. هذه الحقائق يجب أن يكون لها دور تلعبه وإلا فهي تمثل بيانات عديمة الفائدة. والمسألة الملحة إذن «هي العودة إلى مقولة روسّو، والتي تقول ما هو الدور الذي يجب إعطاؤه للحقائق عندما نكتب النظرية؟»[١]. النظرية في هذا المجال هي الآلية التي تجعل من الممكن تسلسل الحقائق، وتصبح وسيلة مفيدة لاختيار الوقائع التي تتعلق بالمسألة التي يتم تحليلها[٢]. وبدون نظريات فإنَّ حقائق الحياة العامة ليس لها أيّ تسلسل منطقي أو معنى مفهوم. فالنظريات تعمل كالروح في جسد البيانات لتعطيها معنىً ما. فهي تبيّن لنا من بين آلاف الحقائق والوقائع مَن الذي يرتبط بغيره، وطبيعة وتكوّن هذا الارتباط. فهي تعطينا الإحساس بكيفية أداء العوامل مع بعضها البعض، وكيف تتعلق الظروف المتغايرة فيما بينها، وما هي طبيعة أسلوب ومسار البحث[٣].

لذا فالنظريات السياسية تمكننا من الحصول على فهْم أفضل للحياة السياسية التي تحيط بنا. فلا يمكننا إدراك طبيعة العمل السياسي من دون الرجوع أو الاعتماد على تفسير النظريات حول البيئة السياسية. فلا تمكّننا النظرية فقط من فهم العالم الذي من حولنا، بل أيضاً ترشدنا إلى ما سيترتب عليه العمل السياسي؛ لذا فبواسطة فهمنا للنظرية فإننا يمكن

(١) Hakeř Political Theorŷ 7.

(٢) Kenneth W. Thompsoñ «Toward a Theory of International Relations» American Political Science Revieŵ 735.

(٣) Kenneth Waltž Theory of International Politicŝ 12.

توجيه طاقاتنا لوجهة محددة للوصول إلى هدف معين. إنَّ الكفاح الدؤوب للوصول إلى الأهداف هو الذي يجعل النظريات السياسية شيئاً أساسياً لصانعي السياسة؛ لكون هدفهم الأساسي هو التأثير على العملية السياسية، وتغيير الواقع السياسي للحصول على النتائج المرجوة، كما يبين أرنولد بريخت بوضوح:

إنّ وظيفة المنظِّر السياسي هو أن يرى قبل الآخرين، ويحلل بجدية وبتفوق، المشاكل الآنية والكامنة في الحياة السياسية للمجتمع؛ لكي يعطي للسياسيين الواقعيين البدائل العملية، وعواقب كل من هذه البدائل المقترحة، وأن يوفر لهم رصيداً ضخماً من المعرفة، ليس من أجل البناء الفكري، وإنما ليعتمدوا عليها في [صنع] قراراتهم[١].

وبصورة عامة، فإنَّ هيكل النظرية يتألف من أربعة عناصر[٢]. وأنَّ أساس أية نظرية هو **النموذج** (أو الهيكل) الخاص للظاهرة التي يراد توضيحها من قِبل المنظر، ويعتبر هو العمود الرئيسي للنظرية. فالنموذج الأساسي إذن يجب أن يحدد ويفسر تماماً العلاقة بين المتغيرات للظاهرة الموضوعة، للبحث والأسلوب الذي تعمل به المتغيرات المترابطة بهذه الظاهرة. فالسلوكيون في علم النفس مثلاً قد يختارون الطريقة العلمية للتعامل مع الظاهرة التي يبحثونها، بينما قد يختار الآخرون التفسيرات الفلسفية لمعرفة مكامن النفس البشرية.

والعنصر الثاني للنظرية هو **المفاهيم**؛ والتي هي عبارة عن مبادئ أو آراء (افتراضات) تستخدم كعنوان لوصف الظواهر الموضوعية. فالمنظرون قد يلصقون معاني وتعاريف مختلفة للمفهوم نفسه؛ وعليه،

---

(١) Arnold Brecht̂ Political Theorŷ 20.

(٢) Graham C. Kinlocĥ Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms (New York: Mc Graw-Hill Book Co. 1977̂) 12..

يجب وضع تعاريف دقيقة ومحكمة للمفاهيم الكامنة في النظرية، والتي من خلالها تبين معالمها بعناية فائقة وبليغة، وتوضح علاقة أيّ مفهوم بالهيكل العام للنظرية.

وفضلاً عن ذلك يجب أن توضح النظرية **العلاقة المنطقية** (السببية) بين المفاهيم المتعددة والمطروحة في النظرية، وتبيّن بوضوح فيما إذا كانت هذه المفاهيم ذات تأثيرات إيجابية أو سلبية، أو لا تعتمد على بعضها البعض. وهذه العلاقات المتعددة يجب أن تكون مترابطة نظريّاً. «ويعتمد الهيكل الكلي للنظرية على نوع هذه العلاقات التي تتضمنها ويؤثر بعضها ببعض»(١).

وأخيراً إنَّ هذه الجوانب المجردة للنظرية يجب أن تحكم مصداقيتها على أساس المعلومات التجريبية، والتي يقصد منها **المتغيرات**.

النظرية السياسية الإسلامية:

وفي هذا المجال سوف نلقي الضوء على بعض المعالم البارزة للنظرية السياسية الإسلامية. فالإسلام كدين سماوي منزل، والتنزيل الإلهي يعتبر حقيقة واقعية. والمادة الأساسية لحقائق ومفاهيم الإسلام نجدها في القرآن الكريم. أصالة القرآن الإلهية المقدسة عند المسلمين لا تقبل الشك. فالمنظّر السياسي اذا كان مسلماً صادقاً تمثل الآيات القرآنية بالنسبة له حقائق واقعية تُعد من ركائز نظريته. وتلك الآيات القرآنية قد تتضمن بيانات تأريخية، أو نُظماً اجتماعية، أو قيماً أخلاقية، أو معتقدات إيمانية، ولكنها تؤخذ بمجملها حقائق منزلة لا تتجاوز التشكيك في صحتها.

التنزيل في الإسلام، كما في اليهودية والنصرانية، ليس هو مصدر

---

(١) Graham C. Kinloch Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms (New York: Mc Graw-Hill Book Co. 1977) 12..

الحقيقة الوحيد للمعارف، ولكنه الأكثر أهمية لمعرفة حقائق الوجود؛ لكونه يتضمن كلام الله المباشر. فالإنسان بالنسبة للفكر الديني قد لا يمتلك القدرة لمعرفة أو لاستيعاب الحقيقة الأبدية للخلق؛ لكونه محدود القابليات الذهنية. وإنَّ عناية الله هي التي وفرت للإنسان حقائق تتجاوز معرفته وقدراته الذاتية، خاصة تلك الحقائق الأساسية التي تتعلق في خلاص الإنسان وسعادته الأبدية.

لكن هذا لا يعني أنَّ أصحاب النظريات الدينية ينكرون كليّاً قدرة العقل البشري على اكتشاف ومعرفة حقائق الوجود وأسراره. إنَّ وظيفة عقل الإنسان لا تقتصر على فهم التنزيل الإلهي، ولكنها أيضاً قادرة على معرفة العالم المادي المحيط به والحقائق المشهودة حوله. ويجب على الإنسان البحث عن هذا النوع من الحقائق الوجودية واكتشاف أسرار الكون؛ كي يوفر لنفسه مستلزمات بقائه على الأرض. ويسند فقهاء الشيعة دوراً أكبر للعقل البشري. فالمذهب الشيعي يرى: أنَّ الفرد بفكره وقدراته العقلية يجب أن يبحث ويجد ويجتهد في الكشف عن صحة العقائد الإيمانية التي يؤمن بها. فغالبية الشيعة في الوقت الحاضر ينتمون إلى المدرسة الفكرية الأصولية التي تعتمد العقل أساس معرفة العقائد الدينية.

والشيعة من وجهة النظر الفكرية ينقسمون إلى مدرستين فكريتين: الإخبارية وهي التي تَعُد النصوص الدينية من القرآن والسُّنة المصدرين الوحيدين لاستنباط أحكام الشريعة الإسلامية، والأصولية التي تَعُد العقل والأصول الفقهية على أنَّها مصدر معتمد لاستنباط الأحكام الشرعية. وانتهى النزاع الفكري التأريخي بينهما بخسارة المدرسة الإخبارية في أواخر القرن الثامن عشر، وسيطرة المدرسة الأصولية على الدراسات الدينية في الحوزات العلمية الشيعية[١].

---

(١) الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، طهران، ١٩٧٥، مكتبة النجاة، ص ٥ ـ ٨٩.

فالمسلم الشيعي، على سبيل المثال يجب أن يجهد عقله نحو الإيمان بالله تعالى. إنَّ أصول الإيمان الخمسة في التشيع وهي: التوحيد (وحدانية الخالق)، والعدل (عدالة الله)، والنبوة (الرسالة السماوية سواء ما نزل على الرسول محمد ﷺ أو على كل الأنبياء عليهم السلام من قبله)، والإمامة (وتعنى بدور القيادة المثالية للإنسانية)، والمعاد (بعْث الإنسان للجزاء يوم الحساب أمام الله تعالى). فلا يمكن الإيمان بهذه المبادئ الدينية أعلاه إلا من خلال الجهد العقلي. فالقبول الطوعي المسترسل لأصول الدين على أنَّها الموروث الديني، أو لأنها جزء من التراث الثقافي والحضاري للأمة، أو لكونها منزلة في الكتب المقدسة غير مبرِئة للذمة من قِبل فقهاء الشيعة.

فالذي لا يستخدم عقله في الإيمان بأصول الدين في الإسلام يُعد تابعاً كالأعمى لدين أسلافه؛ وهو ما لعنه الله تعالى في القرآن المجيد. لذا فقد اعتاد فقهاء الشيعة إدراج بحوث عن أصول الدين كمقدمة لكتب الفتاوى في الفقه الإسلامي. ولقد أدرج السيد الصدر بحثاً فلسفيّاً عن أصول الدين كمقدمة لكتابه الفقهي، **الفتاوى الواضحة**، وقد خصصت مقدمة هذا الكتاب لبحث استقرائي منطقي لأصول الدين أطلق عليه لاحقاً عنوان: **بحث عن المرسِل والرسول والرسالة**. والصدر في هذا البحث استخدم الأطروحة الفلسفية التي طوّرها في كتابه **الأسس المنطقية للاستقراء**. فقد أوضح للمسلم آلية فكرية معتمدة على الاستقراء المنطقي في إثبات وجود الله ورسالته ونبوة الرسول محمد ﷺ. هذا الطرح كان رائداً من قبل السيد الصدر؛ وذلك باستخدام المنطق الاستقرائي بدلاً من المنطق الاستنباطي السائد في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. فقد آمن السيد الصدر بأنَّه عندما يقيم المسلم قواعد إيمانه الديني على العقل والمنطق؛ فإنَّه لن ينحرف عن جادة الإيمان. فالإيمان بالإسلام يتوافق مع فطرة الإنسان وبحثه الفكري.

وكان هدف السيد الصدر أن يطرح للمسلمين نظرية عقلية متينة متوافقة مع قواعد الدين الإسلامي المبنية على الأسس العقلية، فإنَّ هذه النظرية سوف توضح للإنسان النظام السياسي الأفضل الملبّي لحاجاته وغاية وجوده في هذه الحياة. إنَّ العقل الإنساني يمكن أن يقدم حكماً دقيقاً فيما يتعلق بتحليل العالم المادي، ولكن الأمر مختلف تماماً عندما يتعلق الأمر بتحليل المسائل الاجتماعية. إنَّ المعرفة التي يتم اكتسابها من التجارب الفيزيائية العملية هي معرفة مجردة صرفة لا تتدخل في نتائجها النزعات والرغبات الذاتية للباحث، ولكن نتائج التجارب الاجتماعية تكون متداخلة مع نزعات الباحث الاجتماعي وأيديولوجيته الفكرية[١]. إنَّ هذه السلبيات التي ترافق دراسة الظواهر الاجتماعية تعود إلى عدة عوامل حسب رأي السيد الصدر:

إنّ فترة التجربة الفيزيائية قصيرةٌ نسبيّاً؛ لذا يستطيع العلماء بالطبع تغطية كل الجوانب الظاهرية المتاحة لهم ويتوصلون إلى الاستنتاجات الدقيقة، ولكن في المقابل فإنَّ الظاهرة الاجتماعية قد تتعدى عمر الباحث الاجتماعي. وما يلحظه في دراسته ليس إلّا بعض التأثيرات والمظاهر الموضوعية للظاهرة المدروسة؛ لذا فإنَّ استنتاجاته تتعلق بجزء من الحقيقة.

هنالك عنصر نفعي لدى الباحث عندما يتعلق الأمر في تحليل الظاهرة الاجتماعية، بينما علماء الطبيعة بصورة عامة ليس لديهم نفع مادي يجنونه في تحوير استنتاجات أبحاثهم التي يحصلون عليها من التجارب حول العالم المادي للكون. فالصدر يرى بأنّ الاقتصادي

(١) محمد باقر الصدر،**الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية**، في **المدرسة الإسلامية**، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٠، ص ٢٤.

الرأسمالي، عندما يقوم بتحليل الفائدة الاجتماعية لنظام المصارف سوف يكون له دافعاً ذاتياً للدفاع عن المكاسب الاجتماعية للفائدة الربوية؛ لأنها جزء رئيس من مقومات النظام الرأسمالي المصرفي.

وحتى لو وجد ذلك المحلل الاجتماعي المنصف فإنَّه لكي يكتشف أفضل نظام اجتماعي يجب عليه أن ينذر نفسه للمثالية التي يعارضها للجميع. فماركس على سبيل المثال في بحثه التحليلي كعالم اجتماعي نذَر نفسه لتشخيص عِلل الرأسمالية، فكان عرضة في تطرّفه وإيمانه بالشيوعية المثالية.

الإنسان دائماً هو صنيعةُ بيئته، وليس متوقعاً أن يتخطى ما يعرفه. فإنَّ «النظام الذي يصنعه الإنسان الاجتماعي يعكس دائماً واقع الإنسان الذي صنعه ودرجته الروحية والنفسية. فإذا كان المجتمع يتمتع بدرجة منخفضة من قوة الإرادة وصلابتها مثلاً لم يكن ميسوراً له أن يربّي إرادته وينميها؛ بإيجاد نظام اجتماعي صارم يغذي الإرادة ويزيد من صلابتها»[١].

لقد أعطى السيد الصدر مثلاً حول عجز الولايات المتحدة الأمريكية عن فرض قانون منع الكحول؛ لأنَّ السُّكر جزء من العادات الاجتماعية السائدة في الغرب رغم أنَّ العلم يقرّ بالتأثير السلبي لاستهلاك الكحول على المجتمع. ولذا استنتج السيد الصدر بأنّ الإنسان بحاجة إلى موجود خالد؛ ليهديه إلى الصراط المستقيم ويرشده إلى الكيان الاجتماعي المثالي والنظام السياسي الأفضل لبقائه. فالله وحده من خلال البعثات النبوبة هو القادر على إرفاد الإنسانية وإرشادها لأفضل

---

(١) محمد باقر الصدر، **المدرسة الإسلامية، في بحث الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية**، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٠، ص ٢٩.

النظم الاجتماعية. فكل الأنظمة الاجتماعية التي هي من صنع الإنسان تتضمن في داخلها سلبيات كامنة في وجودها، فهي لا تستطيع تلبية كامل احتياجات الإنسان على مدى التأريخ. فأفضل نظام برأي السيد الصدر هو النظام الذي سَنّه الله خالق الإنسان، والذي تعهد بهداية الإنسان وتلبية حاجاته وحفظ مصالحه. والإسلام هو الرسالة الأخيرة التي بعثها الله إلى البشرية؛ لذا فالإسلام كنظام سياسي هو النظام الأفضل، وهو الذي يؤمّن خلاص الإنسان في الدنيا والآخرة.

مشروع الصدر السياسي:

إحدى الدلائل التي قادتني للإيمان بأنّ للصدر نظرية سياسية في فكره هي أسلوبه المنظّم في التعامل مع الأزمات السياسية في عصره، وليس كغيره من الفقهاء، فإنَّه لم يلجأ لمجرد الدعاية السياسية في الدفاع عن الإسلام بوجه التحديات السياسية الكبرى، بل درس البدائل بما في ذلك الأيديولوجيات المضادة للدين، والتي كانت الطاغية على المسرح السياسي العراقي؛ ليعطي للجماهير بديلاً عقليّاً متطوراً آخذاً بنظر الاعتبار عناصر النظرية السياسية المذكورة أعلاه. وفي بحثه أراد السيد الصدر أن ينظر إلى النظريات السياسية الأخرى بموضوعية مجردة؛ ليعرف مكامن الضعف والقوة في أيّ منها مع تمسكه بمعتقده الشخصي بالإسلام .

ويلاحظ في هذا السبيل مثلاً مدح السيد الصدر لفكر كارل ماركس والفلسفة السياسية، في حين نرى الناشطين الإسلاميين السياسيين والفقهاء الآخرين يهاجمون الماركسية بصورة عاطفية وانفعالية. وقد تطرف البعض إلى عدّ الماركسية جزءاً من المؤامرات الدولية اليهودية؛ لإضعاف وازع الايمان الديني بين المسلمين والمسيحيين، لإحكام سيطرة

اليهود على العالم. في حين نعت الصدر ماركس بأنَّه المفكر ذو «الذكاء الفائق» في تحليلاته وعُمق أفكاره، ولكنه عدَّ عبقريته المتميزة والجريئة قد حددتها بيئتهُ الاجتماعية الأوربية في القرن التاسع عشر(١). لذا «فالحل الماركسي للمسألة الاجتماعية محدود ضمن تجربة ماركس الزمنية والمكانية ولا يمكن تطبيقه على الساحة العالمية»(٢). كان أسلوب الصدر هو الهجوم المعاكس على الماركسية ليس بالشعارات الرنانة أو الخطاب العاطفي الأيديولوجي، ولكن بتقديم نظريته السياسية المناهضة. «وقد طبق الماديون الديالكتيكيون هذه المادية الديالكتيكية على التأريخ والاجتماع والاقتصاد، ومذهباً في الاقتصاد وخطة في السياسة»(٣). لقد أراد الصدر تقديم بديل إسلامي يغطي كافة معالم النظرية السياسية دون أن يلجأ إلى الاتهامات والهجوم الفظّ. فالصدر يبين مشروعه البديل بوضوح:

فلا بد إذن من مَعين آخر ـ غير المفاهيم المادية عن الكون ـ يستقي منه النظام الاجتماعي. ولا بد من وعي سياسي صحيح ينبثق عن مفاهيم حقيقية للحياة، ويتبنى القضية الإنسانية الكبرى، ويسعى إلى تحقيقها على قاعدة تلك المفاهيم، ويدرس مسائل العالم من هذه الزاوية. وعند اكتمال هذا الوعي السياسي في العالم، واكتساحه لكل وعي سياسي آخر، وغزوه لكل مفهوم للحياة لا يندمج بقاعدته الرئيسة... يمكن أن يدخل العالم في حياة جديدة(٤).

---

(١) محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي للقرآن**، الكويت، دار التوجيه الإسلامي، ١٩٨٠، ص ٧٩.
(٢) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، النجف الأشرف، دار الزهراء للطباعة، بدون تاريخ طبع، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
(٣) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ص ٢٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

وكنتيجة لذلك؛ فقد صنّف الصدر مواضيع بحثه النظري تحت ثلاثة عناوين، أصبح كل منها عنواناً لكتاب. فأولى إنتاجاته الفكرية في مجال النظرية السياسية كان كتاب **فلسفتنا**؛ الذي يبحث معضلة الأبستمولوجيا ونظرية المعرفة، والتي يهدف منها إلى دحض المذهب التجريبي (أساس النظرية المادية في الفكر السياسي الغربي) وبالأخص المادية الديالكتيكية (المعتمدة في النظرية الماركسية). وكان من المفروض أن يكون إنتاجه الفكري الثاني هو كتاب **مجتمعنا**؛ ليغطي أسئلة معضلة الاجتماع ـ السياسي، أي بتعبير آخر، الأسئلة المتعلقة بدور الإنسان ضمن البيئة الاجتماعية والنظام السياسي، ويبحث في مسائل النظام الأمثل الذي يستطيع أن يوصل الإنسان إلى السعادة. ولكن هذا الكتاب لم يرَ النور؛ لانشغال الصدر في إصداره الثالث **اقتصادنا** نتيجة إلحاح الآخرين ليقدّمَ عرضاً إسلاميّاً في الاقتصاد.

فاقتصادنا يتعامل مع هيكلية النظم الاقتصادية ودورها الرئيس في التأثير على مجرى الحياة الاجتماعية والسياسية. وعليه، فإنَّ السيد الصدر بعد نشره للجزء الأول من كتاب اقتصادنا عدَل عن الاستمرار في إكمال مشروع بحثه في المسألة الاجتماعية[١]. وكان ذلك بسبب اكتساح الشيوعية والفكر الماركسي على الساحة السياسية، وكان القرّاء متحمسين لمعرفة فيما إذا كان الإسلام يمتلك نظرة حول المشكلة الاقتصادية؛ جعلته يؤجل إصداره وينحو نحو ضغوط الساحة بكتابه الاقتصادي. إلا أنَّ السيد الصدر استمر في هدفه بصياغة نظرية إسلامية سياسية بأسلوب منتظم من الألف إلى الياء من خلال كتبه وأدبياته الفكرية على مدى العشرين سنة من البحث والتدقيق في البحوث الفقهية والاجتماعية.

(١) محمد باقر الصدر، مقدمة الطبعة الأولى، **اقتصادنا**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٠، ص ٢٧.

لقد نحا السيد الصدر في استنكاره الواضح للحركة السياسية المعاصرة في العالم الإسلامي المنحى الأممي كقاعدة لنظريته السياسية، فلم تتعلق نظريته في الوضع السياسي العراقي أو الشرق الأوسط، بل كان ينظر للمشكلة السياسية للعالم الإسلامي وإيجاد حل للمشكلة الإنسانية في التأريخ[١]. فالقومية في رأي الصدر ليست إلا رابطة تاريخية ولغَوية، وليست فلسفة ذات مبادئ، ولا عقيدة ذات أسس، بل حيادية بطبيعتها تجاه تخلّف الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقيدية والدينية؛ وهي لذلك بحاجة إلى الأخذ بوجهة نظر معينة تجاه الكون والحياة، وفلسفة خاصة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الاجتماعي[٢].

إنّ هذا النقص الفلسفي في الفكر القومي هو الذي يقود هذه الحركات لربط مشروعها السياسي في أحضان مدرسة فكرية وفلسفية أخرى. فجماهير الشرق تحمل روح العداء للغرب بسبب التجربة الاستعمارية الطويلة من قِبل الدول الغربية للعالم الثالث؛ ولهذا السبب فإنَّ الحركات القومية في العالم العربي، على سبيل المثال، عندما استعارت منظومة الفكر الاشتراكي من الغرب حاولت تعريبه؛ لتجعله مستساغاً للجماهير التي تخلصت من نير الاستعمار وأطلقت عليه اسم «الاشتراكية العربية»[٣]. إنَّ كلّاً من الفكر الاشتراكي والقومي يمثلان جزءاً من التجربة الأوربية، وهما غريبان كليّاً عن منظومة المفاهيم في الثقافة الإسلامية. لقد نسب السيد الصدر أسس الحركة الفكرية القومية ـ الاشتراكية إلى التطور التأريخي في الغرب، وبعيدة كل البعد عن التطور الفكري الإسلامي.

---

(١) **اقتصادنا**، مقدمة الطبعة الثانية، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

إنَّ الأساس الفلسفي للغرب هو الرأسمالية بقيمها المنطقية ـ الثقافية. والإنسان الغربي يرتبط دائماً بالعالم المادي الذي حوله. وهو الذي قادَ الإنسان الغربي إلى عدم الإيمان بالعالم الروحي، وهذا الإيمان المادي هو الذي قاد الإنسان الغربي بعد أن أصبح مسيحيّاً لينزل إله المسيحية من السماء إلى الأرض، فيجعل من المسيح ابن الله وجزءاً من الثالوث الإلهي. إنَّ هذا الالتصاق القوي بالعالم المادي كان واضحاً أيضاً في البحوث العلمية التي حاولت ربط وجود الإنسان بعملية التطور الطبيعي للحياة على الأرض، فجعلت من الإنسان متطوراً من سلالة القرود. ولقد نشأ الإنسان الغربي على الإيمان في صراع دائم مع الطبيعة المادية في الحياة، وعليه أن يشبع رغباته وأهواءه كباقي المخلوقات من حوله، مما قاده كنتيجة لذلك الاعتقاد بأنّ عليه استثمار كل موارد الطبيعة من أجل تراكم الثروة وإشباع حاجاته المادية. أما اقتصاديّاً، فقد استطاع الغرب أن يتطور بسرعة في التأريخ الحديث؛ لأن المواطن في هكذا مجتمع كان جزءاً من النظام الثقافي العام المتوجه نحو إشباع الحاجات المادية الذاتية.

إنَّ تطور الاقتصاد الغربي، برأي الصدر كان مبنيّاً على حقيقة كون النظام الاجتماعي الأوربي، إنما هو انعكاسٌ لمنظومة المعتقدات الأوربية. فحتى الحرية الشخصية التي دعا الغرب لها بشدة كانت نتيجة اعتقاد الأوربي بأنَّه المسؤول الوحيد عن بقائه وديمومته المادية في هذه الحياة؛ لذا فيجب عليه أن يكون هو المسؤول الوحيد عن وجوده المادي في هذه الحياة، وعليه أن يمتلك السلطة الكاملة لمجريات أموره الذاتية في المجتمع. إنَّ هذه النظرة الفردية، قادت إلى نشوء إحدى أعظم المدارس الفلسفية في التأريخ الأوربي الحديث؛ وهي الفلسفة الموضوعية التي تمحورت حول الفرد بذاته وخارج كينونته الاجتماعية.

لذا كانت الاشتراكية استجابة طبيعية لمواجهة نواقص الأسس في الفلسفة الفردية في النظام الثقافي الغربي الرأسمالي[١].

وفي الجانب الآخر، تمَّ البناء الفكري للإنسان الشرقي بواسطة الرسالات السماوية (يستخدم الصدر مفهوم «الشرق» للإشارة إلى الحضارات غير الغربية بشكل عام، وهي الحضارات التي تأثرت بتعاليم الديانات السماوية، والتي تشمل من ضمنها اليهودية والمسيحية والإسلام). إنَّ الحضارات الإفريقية ـ الآسيوية تتمحور حول الله، بينما الحضارات الأوربية تتمحور حول الإنسان؛ لذا فإنَّ الشرقي يرتبط بالآخرة أكثر من ارتباطه بالدنيا. فالمسلم لا يتهالك على احتياجاته المادية، بل يملك الوازع النفسي للسيطرة على رغباته وأهوائه. إنَّ هذا الاهتمام بالعالم غير المادي هو الذي جعل المسلمين يتخذون موقفاً سلبياً تجاه استثمار الطبيعة، وجعلهم ينظرون بشكل دوني للحياة المادية. وعلى هذا الموقف فقد أثّر على المدى الطويل من تبنّي موقف غير إنتاجي وكسول تجاه العمل. فالتعلق بالعلم الروحي قادهم أيضاً إلى تقييم أعمالهم بنواميس العالم الروحي فقط. هذا الاعتقاد السلبي تجاه العالم المادي قادهم إلى عدم الإيمان بالإرادة الشخصية والحرية الفردية؛ ونتيجة لذلك تمحورت القيم الأخلاقية حول شؤون المجموعة وليس الفرد.

ومن نتائج هذه النظرة الجماعية تكوَّن لدى المسلمين إحساس بدور عالمي إنساني يجعل إلزاماً على المؤمنين حمل رسالة السماء إلى كل البشر، بعكس النظرة الأوربية التي ركزت على الوجود الوطني. فالنظرية السياسية للمسلمين يجب أن تأخذ بنظر الاعتبار منظومة معتقداتهم، وأن

(١) اقتصادنا، مقدّمة الطبعة الثانية، ص ١٨ ـ ٢١.

تأخذ مفاهيمها من المبادئ العقائدية لدين الإسلام، كما أنَّ عليها تجاوز الموقف السلبي لدى المسلمين في نظرتهم لتطور العالم المادي واستثمار الطبيعة بأفضل ما يكون، وأن تفجر لديه الطاقات الحركية الهائلة لتطوير الاقتصاد والقضاء على التخلف. وأن تأخذ النظرية الإسلامية السياسية بعين الاعتبار عقيدة المسلمين في قدرة الله سبحانه وتعالى على إحصاء سلوكهم، دون أن تفرض تلك القدرة عليهم ميلاً منحازاً للحرية الفردية من النوع الذي هو مركز قيَم الغرب الأخلاقية[1].

إنّ هذه الخطوات العامة هي التي أراد السيد الصدر أن يشكل من منظومتها نظريته السياسية الإسلامية، فقد وجد في الإسلام منظومة معتقدات متكاملة ليست بحاجة لأن تستعير من الأنظمة الأيديولوجية الأخرى. إنَّ المقياس والاعتبارات الأساسية ومبادئ هذه النظرية مشتقة من التعاليم الإسلامية. لقد أراد كل فقهاء الإسلام الناشطين أن يساهموا في هذا المشروع؛ لإثبات أنَّ الإسلام هو الخلاص الأخير للإنسانية. وكل الأنظمة الأخرى والمقدسات الوضعية ليست الكمال المرجوَّ للإنسان. إنّ نظرة الصدر الشاملة في القضايا الاجتماعية جعلته يرفض التبويب التقليدي لقضايا الفقه في الشريعة الإسلامية، والذي أطلق عليه «الاتجاه الفردي للفقه.» ويرى السيد الصدر أنّ سبب هذا الاتجاه؛ هو نتيجة أنَّ الإسلام قد فقدَ ريادته للحياة السياسية والاجتماعية في العصر الحديث، نتيجة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي. فأصبح الفقهاء يبحثون قضايا الفقه من وجهة نظر الحاجات الفردية وليست الجماعية. أي أنهم في أبحاثهم الفقهية إنما يحاولون إيجاد الحلول العملية للمسائل اليومية التي يواجهها المسلم المؤمن في بيئته الاجتماعية، والتي غدت غير إسلامية في مظاهرها.

---

(١) اقتصادنا، مقدّمة الطبعة الثانية، ص ٢١ ـ ٢٣.

فانصبّت جهود الفقهاء والمشرعين المسلمين على تنظيم سلوك الفرد (الذي يعيش في البيئة المنحرفة)، وإيجاد المخرج الشرعي لظروف حياته بما يتلاءم مع تعاليم الإسلام. إنَّ هذه النظرة جعلت الفقهاء يضيّقون فهْم النصوص الدينية ويحجّرون التطبيق الاجتماعي لقوانين الإسلام. وقد أورد السيد الصدر مثالين لإثبات فرضيته هذه. فقد أقرّ الفقهاء مفهوماً عامّاً؛ بأنَّه ما دامت تكاليف الشريعة لا يمكن معرفتها بصورة قطعية، فيجب أن يكون المتّبع في معرفتها هو الظن. وهذا يكون ملازماً حتى في الأفعال الواجبة. فإذا راود المؤمن الشك في أمر فما عليه إلا أن يتصرف بالاحتياط فيما يتعلق بسلوكه اليومي، فالمرء لا يستطيع أن يضمن فيما إذا كان سلوكه موافقاً لأمر الله أو مخالفاً له.

هذا الأسلوب في التفكير غير عملي عندما يتعلق الأمر بصياغة قوانين تتعلق بالحياة الاجتماعية للأمة. فإذا كان بإمكان الفرد المؤمن أن يحتاط في أعماله اليومية، فلايمكن لأية مجموعة بشرية أن تزاول حياتها العامة بالاحتياط، فالقوانين الاجتماعية حدّية الطبع، أيّ بما معناه إما أن يكون الأمر شرعياً ومسموحاً العمل به، أو ممنوعاً يعاقب عليه من قِبل السلطة النافذة. فلا يمكن لأي مجتمع إنساني - يجزم السيد الصدر - أن يُسيّر حياته العامة على أساس الاحتياط في أموره العامة، فالاحتياط يسبب الشلل التام في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العامة[1].

والمثال الثاني الذي ذكره الصدر في انتقاده للنظرة الفردية للفقه التقليدي؛ هو في تلكؤ المشرّعين الإسلاميين في تطوير رؤية اجتماعية

(١) محمد باقر الصدر، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، اخترنا لك، الطبعة الثانية، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٠، ص ٧٩ - ٨٠.

للفقه الإسلامي. فالمبدأ الفقهي (لا ضرر ولا ضرار) قد استُغل في التشريع الإسلامي ذي الاتجاه الفردي بطريقة جعلت الفقهاء يرفضون الجوانب الاجتماعية للكثير من القوانين الإسلامية؛ لأنَّه في الحالات العامة هنالك تعارض بين المصلحة الفردية والمنفعة الاجتماعية لتطبيقات الكثير من القوانين الإسلامية، ولو تمَّ تنفيذ تلك القوانين بما تخدم الحق العام فإنها قد تعود بآثار سلبية على الفرد. فمثلاً انتزاع الملكية الشخصية لأجل الصالح العام يتنافى مع حق الفرد بالتملك والقيمومة على أمواله (على قاعدة الناس مسلطون على أنفسهم وأموالهم)؛ لذا أفتى الفقهاء بأنّ انتزاع الملكية ليس عدلاً، ويجب عدّه غير شرعيّ. ولو عالج الفقهاء المسألة من الناحية الاجتماعية وأخذوا بنظر الاعتبار الجوانب الايجابية من وجهة الصالح العام؛ لكان الأمر مختلفاً تماماً. فالنظرة الفردية للفقه تنحر في داخلها الفوائد الاجتماعية كلها التي تضمنتها قوانين الله في الأرض. فالضرر الذي قد يصيب الفرد قد يكون له مبرر فيما يخص مصلحة اجتماعية كبرى[١].

وكنتيجة للاتجاه الفردي في الفقه؛ لجأ الفقهاء لإيجاد مبررات شرعية تبرئ ذمّة المسلم في حالة مواجهته ظروفاً قد لا يقرّها الإسلام، فمثلاً عندما يتعامل المسلم مع علاقات مالية تتعلق بالتعامل بالفائدة الربوية والتي حرّمها الإسلام؛ فإنَّ الفقهاء يحاولون إيجاد المخرَج الشرعي الذي يجيزون للفرد المسلم في التعامل بمثل هذه المسائل. فقد تكون مثل هذه العلاقة المالية حالة ضرورية لا يمكن للفرد المؤمن تجنبها في حياته المالية الشخصية. ولكن لو أخذ الفقهاء بنظر الاعتبار الجانب الاجتماعي، وحجم الآثار السلبية التي تسببها مثل تلك

---

(١) محمد باقر الصدر، **الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، اخترنا لك**، مصدر سابق، ص ٨٠ ـ ٨١.

المعاملات المصرفية الرأسمالية؛ لَما أجازوا التعامل بها بصورة كلية. فينصبّ الفهْم الفقهي الأساسي على طهارة سلوك الفرد، ولا يعنيهم بذلك التأثير السلبي على إطار العمل الجماعي. إنَّ أثر هذا الاتجاه الفردي للشريعة على فهْم الفقهاء للنص (القرآن و السُّنة). فمثلاً قد يؤوّل الفقهاء أمراً لرسول الله ﷺ بمنع استغلال بئر كان بحيازة فرد؛ بأنَّه ليس تحريماً بأنَّه أمرٌ مكروه. ولكن هذا الأمر النبوي قد يفسّر بأنَّه مولوي، ومن صلاحية الحكم التي يمتلكها الرسول ﷺ بما أنَّه قائد للدولة[1].

لقد أراد الصدر أن يعطي معنىً اجتماعياً للشريعة. ففي تعليقه على كتاب **فقه الإمام الصادق** لمحمد جواد مغنية، تبنّى السيد الصدر وجهة نظر المؤلف الذي يعتبر أنَّ الفقيه يجب أن يلتزم بالمعنى الحرفي لدلائل النص الشرعي فيما يخص الامور العبادية، ولكن عليه أن يأخذ بالظروف الموضوعية المتعلقة بالنص عندما يتعلق الامر بالشؤون الاجتماعية والعامة[2].

إنّ نظرة السيد الصدر الاجتماعية للفقه الإسلامي هي جزء من مشروعه في تطوير نظريته السياسية الإسلامية العامة. وأنَّ النظرة الفردية الضيقة للفقه والسائدة في الحوزات الدينية؛ تجعل من الصعوبة على المفكر الإسلامي انتزاع نظرية في القضايا الاجتماعية والسياسية الكبرى التي تواجة الأمّة. إنَّ الاتجاه الاجتماعي للنص الشرعي إنَّه يفتح آفاقاً واسعة في دراسة الفقه الإسلامي. ولو أتيح لهذا الاتجاه الذي دعا له السيد الصدر في النموّ

---

(١) محمد باقر الصدر، **الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، اخترنا لك**، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢) محمد باقر الصدر، **الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، اخترنا لك**، الطبعة الثانية، بيروت دار الزهراء، ١٩٨٠.

لَأحدثَ ثورة في الدراسات الدينية[١]. لقد أراد السيد الصدر تحديث دراسات الفقه الإسلامي لجعْله متوافقاً مع متغيرات ومتطلبات الظروف الموضوعية التي تعيشها الجامعة الإسلامية ككل؛ وبذلك يجعل الفقهاء الإسلاميين يصبّون اهتمامهم على قضايا الصالح الاجتماعي العام للأمة إلى جانب اهتمامهم بتزكية العمل الفردي من الذنوب.

وكما كان ماركس حين تصور هيغل وكأنَّه يسير على رأسه، وحاول أن يجعله يقف على قدميه، فإنَّ ثورة الصدر على الاتجاه الفقهي السائد أراد من الدراسات الدينية أن تسير على قدميها، وأراد للفقه الإسلامي أن يحاكي متطلبات العصر. ولقد كان اندلاع هذه الثورة العلمية الصدرية قبل سنوات عديدة من قيام جمهورية إيران الإسلامية، ومحاولتها الحثيثة لتطبيق الفقه الإسلامي على الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العام.

ولم يكن الحال أفضل في الدراسات القرآنية عما هو في الفقه الإسلامي. فقد دعا السيد الصدر المفكرين الإسلاميين إلى أن يعيدوا النظر في أسلوبهم التفسيري للنص القرآني، والذي يفسّر آيات القرآن واحدة بعد الأخرى من أول سورة وحتى الأخيرة، وأن يلجأوا إلى أسلوب أكثر موضوعية «وذلك بتحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة والكون»[٢].

---

(١) محمد حسين فضل الله، **علامات استفهام على تاريخ حركات القوة في الدولة الإسلامية**، التوحيد (طهران) العدد ٢١، ص ٩٠، والذي يشير فيه إلى عنونة الصدر الجديدة لمواضيع الفقه؛ كذلك انظر: كاظم الحائري، **في المباحث**، ص ٥٧ ـ ٦١، والذي يشير فيه إلى مدرسة الصدر الفقهية الجديدة.

(٢) محمد باقر الصدر، **مقدمات**، ص ١٣.

إنَّ الدراسة التجزيئية للقرآن قد تستغرق عدة سنوات، وقد تؤدي إلى موسوعة ملخصة للدراسات الإسلامية. ولكنها لا تقدم فهماً للمبادئ الأساسية والمفاهيم العامة التي ـ كما يقول الصدر ـ أرادها الله أن تكون منهجاً عامّاً للإنسان. فالقرآن كتاب هداية، ولكن إذا لم تحدد مفاهيمه لا يستطيع المسلمون معرفة غايته وجعْله دستوراً لحياتهم؛ وعليه، سيصعب عليهم إيجاد طريق الهداية فيه. فتمثل الدراسات الموضوعية ذات الأهداف الأساسية في القرآن، نظر السيد الصدر، هو الأسلوب الوحيد لجعْل الكتاب المقدس هادياً مؤثراً على الناس[١]. إنَّ الوظيفة الاجتماعية للمفكر الإسلامي في الاتجاه التجزيئي للتفسير تنصبّ على التفسير اللغوي، وأسباب النزول، والظروف التأريخية المحيطة وراء كل آية من آيّ الذكر الحكيم.

ولكن في المنهج الموضوعي للتفسير فإنَّ دَور الباحث يرمي إلى اكتشاف مفاهيم قرآنية متعلقة بالقضايا المعاصرة، في حين أنَّ دور الباحث في الاتجاه التجزيئي للتفسير هو سلبي؛ لأنَّه مستمع يحاولُ أن يستلهم المفهوم اللفظي من النص القرآني[٢]. فالمفسر التجزيئي يعيش ليبحث بالتراث وأسباب النزول مستعيناً بالدلالات، بينما المفسر الموضوعي يعيش في واقع الحياة ويحاول إعطاء اكتشاف مفاهيم تساعد على حل المعضلات التي تواجهه. فالمفكر الواقعي مساهم كامل في شؤون العامة، وبحثه يهدف إلى تهذيب الحياة الاجتماعية بما يوافق تعاليم الله.

وفي جانب آخر، عندما قارن السيد الصدر الدراسات الفقهية مع التفاسير القرآنية، وجد أنَّ الدراسات الفقهية تتقدم عليها بعض الشيء في

(١) محمد باقر الصدر، **مقدّمات**، مصدر سابق، ص ٣٤ ـ ٣٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

نظرتها الكلية لعرض المفاهيم الإسلامية[١]. فالفقهاء صنّفوا القضايا الفقهية حسب العناوين العامة؛ وذلك لاستخلاص مفاهيم عامة للأصول الأساسية للقانون الإسلامي. فالأحاديث النبوية صُنّفت تحت عناوين مثل قضايا الأسرة والعبادات والمعاملات التجارية والعقود... الخ.

وإنَّ هذا التبويب العملي في البحث الفقهي هو الذي ساعد الفقهاء على اكتشاف الأصول العامة للفقه ضمن كل مجال تشريعي، فعند تشخيص تلك الأصول العامة يستطيع الفقهاء استخلاص فتاوى في الحالات المستجدة. ولكن مثل هذا البحث الموضوعي لم يكن ممتدّاً على مساحة التفسير القرآني[٢]. في حين نرى قدرة الفقهاء على إعطاء فهْم شامل لأصول الفقه العملية، ولا نرى الشيء نفسه في التفاسير القرآنية حيث تمت تجزئة المفاهيم التي بيّنها مفسرو القرآن[٣]. ولقد دعا السيد الصدر باحثي القرآن إلى اكتشاف نظريات حية من الكتاب المقدس تحاكي ظروف الإنسان المعاصرة، وهذه هي الطريقة المثلى التي يستطيع القرآن أن يؤدي غايته الأساسية بكونه مصدر هداية للإنسانية جمعاء[٤].

وقد أراد الصدر للدراسات الفقهية أن تمتلك الاستيعاب الكامل للخطوط الواسعة لكنوز مواضيع القانون الإسلامي، وهذه النظرة الشمولية يجب أن تتسع لشمول المفاهيم العامة للأصول العملية فضلاً عن معرفة التفاصيل المختلفة للمسائل الفقهية. فعلى المشرع الإسلامي إنَّ ينتج أبحاثاً تفصيلية تخص اكتشاف النظريات الكامنة وراء فلسفة الأحكام الإسلامية. وكما يعد الصدر بما أننا نعلم أنَّ كل مجموعة من التشريعات

---

(١) محمد باقر الصدر، **مقدّمات**، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية، ترتبط بتطورات رئيسية. فأحكام الإسلام وتشريعاته في مجال الحياة الاقتصادية ترتبط بنظرية الإسلام بالمذهب الاقتصادي في الإسلام، وأحكام الإسلام في مجال النكاح والطلاق والزواج وعلاقات المرأة بالرجل ترتبط بنظرياته الأساسية عن المرأة والرجل ودور المرأة والرجل. هذه النظريات الأساسية التي تشكل القواعد النظرية لهذه الأبنية العلوية، لا بد أيضاً من التوغل فيها[1].

ولم يقتصر السيد الصدر بنظرته الشمولية على الفقه والتفسير القرآني، بل أراد مثل هذا المنهج أن يسود مختلف الدراسات الإسلامية. فبصفته باحثا منظّرا أراد من زملائه جميعاً أن يحذوا حذوه في ترجمة النظريات، التي يختزنها التشريع الفقهي والعلوم الإسلامية بصورة عامة. فحتى الدراسات المتعلقة بتاريخ النبوات وحياة الأئمة الاثني عشر المعصومين للشيعة الإمامية، حاول السيد الشهيد إعطاء نظرة شمولية من خلال اكتشاف الدور العام التأريخي للنبوات والأئمة عليهم السلام[2]. فقد عبّر السيد عن عدم قصور الدراسات التأريخية عن حياة الأئمة؛ من حيث إنَّ الاتجاه التجزيئي في البحث عن تفاصيل حياة كل إمام تعطي النظرة بأنّ كلاً منهم اتبع أسلوباً مغايراً عن الآخر في تعامل الحكومات الظالمة. وهذا ما يعطي النظرة بأنّ أدوار الأئمة مختلفة، وأنَّ هنالك تبايناً واضحاً بين سلوك كل إمام، وقد يوحي بأنّ كل امام يمتلك نظرة مغايرة، وهذا ما ينتج عنه أفعال متناقضة، مع أننا نؤمن بأنّ عِلمهم نابع من الذات الإلهية.

---

(١) محمد باقر الصدر، **مقدّمات**، مصدر سابق، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) محمد باقر الصدر، **دور الأئمة في الحياة الإسلامية**، (النجف: الجمعية اللغوية في النجف عام ١٩٦٦). كذلك تم التعبير عن نفس الفكرة في **دور الأئمة**. ص ٥٧ ـ ١٤٩، حيث فصّل بإسهاب دور مهام الأئمة في الفترة على امتداد قرنين ونصف.

ولذا أراد السيد الصدر أن تنصبَّ الدراسات التأريخية على اكتشاف الأهداف العامة لكل من النبوات والإمامة، وما هو الدور العام المناط بكل إمام، ومتى تبيّن هذا الهدف العام لدور الإمام نستطيع أن نكتشف حكمة اختلاف الأساليب التي لجأ لها كل إمام أمام الظروف التي واجهته. فهنالك دور وغاية واحدة أرادوا تحقيقها، ولكن اختلفت أساليب العمل السياسي والاجتماعي وآليات تفعيل وتوجيه الأمة نحو الهدف العام.

إنَّ أساليب الأئمة هذه في هذا المضمار والمنهج الشمولي تجعل الباحث يكتشف الترابط بين الأساليب المختلفة للأئمة، ويُعنى باستكمال بعضها البعض للوصول إلى الغاية العامة من دورهم التأريخي(١). وهذا هو المنهج البحثي الذي أراد الشهيد الصدر اتباعه من أجل إيجاد حلٍّ للتناقض المنظور في أساليب العمل المتبعة للأئمة الأطهار.

وبصورة عامة وعلى امتداد بحثه العلمي في مختلف حقول الدراسات الإسلامية، حاول الصدر اكتشاف المفاهيم الاجتماعية للإسلام وارتباطها بالظروف الموضوعية. وهذا المنهج الشمولي هو الذي جعل السيد الصدر مميزاً بين رفاق دربه وزملاء درسه مما جعله مادة للتمجيد والانتقاد في أنَّ واحد من محبيه وحاسديه. لقد أراد الصدر أن تكون العلوم الإسلامية جزءاً من حركة الحياة الاجتماعية. وأنَّ تأكيده على اتباع المنهج الموضوعي في كافة مجالات العلوم الإسلامية يعود تصميمه في اكتشاف النظرية السياسية الإسلامية العامة؛ ولهذا نجد أنَّ أبحاث السيد الشهيد ذو سليقة واحدة تحاول أن تركب أجزاء نظريته السياسية.

---

(١) محمد باقر الصدر، **دور الأئمة**، ص ٧.

وبنظرة بدائية قد نجد أنَّ دراسته لنظرية المعرفة بشطريها الاستنباطي والاستقرائي تخص بحثه واهتمامه بالفلسفة الإسلامية، وأفكاره حول تطور التأريخ هي جزء من تفسيره لبعض آيات القرآن، في حين أنّ كتاباته حول التأريخ الإسلامي ما هي إلا بحثه المتواضع عن الصراع السياسي بفترة فجر الإسلام، واختلاف الأمة حول الخلافة والإمامة، وأنَّ أطروحاته عن الدولة الإسلامية والاقتصاد إنما هي جزء من بحثه الفقهي بما هو مجتهد في الشريعة الإسلامية. ولكن الفرضية التي تحاول إظهارها هذه الأطروحة إنما هي أنَّ السيد الشهيد كان ذا وتيرة واحدة في اتباع منهج شمولي متكامل في أبحاثه العلمية، وكان هدفه العام هو إبراز النظرية الإسلامية العامة الهادفة إلى رسم آليات العمل الإسلامي، والذي يقود إلى إيجاد دولة تقوم على أساس الإسلام. ولقد اعتقد السيد الشهيد بضرورة هذه المهمة التأريخية الملقاة على عاتقه؛ لكي يعمق ارتباط الناس وحياتهم العامة بالإسلام مرة أخرى.

والسبب في كون التعاليم العامة للإسلام غريبة على المسلمين؛ هو كونهم يحيون في بيئة لا ترتبط بمعاني هذه المفاهيم السماوية. وهي حالة مشابهة كما يصفها بمن يعرف كيف يتكلم لغته، ولكنه لا يمتلك فكرة ضبابية عن قواعدها الأساسية[1]. فبالنسبة للصدر: يجب أن يعرف المسلمون القواعد العامة للإسلام؛ لكي يتحصنوا من تأثير نظريات الغرب ومفاهيمه الاجتماعية ـ السياسية والثقافية[2].

ولكن يجب أن ننوّه بأنّ السيد الصدر لا يعدُّ نفسه واضعاً لنظرية سياسية إسلامية، بل يعد نفسه قد اكتشفها أو استنتجها من المصادر

(١) محمد باقر الصدر، **مقدمات**، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

الإسلامية[1]. فهو يعتقد أنَّ الإسلام يمتلك نظرية سياسية عظمى ترتبط بها العلوم الدينية كافة. إنَّ المبادئ الأساسية للإيمان والشعائر العبادية ومجموعة القواعد التي تنظم سلوك الفرد ونواميسه الأخلاقية وقيمه الاجتماعية، فضلاً عن أصوله الفقهية وتشريعاته القانونية، ما هي إلا انعكاس **النظرية الإسلامية العامة**. فهو يَعُد أنَّ هذه النظرية الإسلامية هي الأساس الذي يرتكز عليه الهيكل الضخم للمعرفة الإسلامية بما في ذلك الفقه والتفسير.

ولقد طوّر السيد الصدر نظرية إسلامية في الاقتصاد مستخلصاً جُل تفصيلاتها من مواضيع الفقه الإسلامي. وقد بذل جهداً مركّزاً لاكتشاف مكامنها من جملة الاجتهادات الفقهية للمدارس المذهبية الإسلامية شيعية كانت أو سُنية؛ لأنَّه افترض بأنّ هذه القوانين التي اشتقها فقهاء المسلمين من أساس واحد. إنَّ الفروقات بين المدارس المذهبية إنما هو نابع من كونها منبثقة من اجتهاد الفقهاء لمحاولاتهم تطبيق الشريعة بحسب طبيعة الظروف الموضوعية، أو جعلها متوافقة مع المقاييس الحضارية لزمانهم. وهذا مشابه، كما يقارن السيد الشهيد، مع الفروقات مثلاً بين القوانين البريطانية والألمانية والإيطالية والأمريكية بما يخص النظام الاقتصادي الرأسمالي. فبالرغم من أنَّ الرأسمالية تمثل الروابط والقواعد الأيديولوجية لهذه الدول، ولكن قوانينها ما هي إلا انعكاسات للاختلافات التأريخية والتركيبة الاجتماعية ـ الاقتصادية لكل أمّة. فالتجربة الأنكلو ـ ساكسونية تختلف عن تجربة الأمم الجرمانية، وتلك عن الرومانية وهكذا، وهذا مما أنتج التطبيقات الاجتماعية ـ القضائية لممارسة الاقتصاد الرأسمالي.

---

(١) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

وبما أنَّ النظرية الإسلامية العامة الكامنة في العلوم الإسلامية ليست بذلك الوضوح عن نظيرتها الرأسمالية والماركسية (من حيث إنَّ المرء يمكنه العودة إلى كتابات آدم سميث وكارل ماركس؛ ليعرف ما هي الأصول العامة لنظريتهم)، فالاختلاف التطبيقي سيكون متبايناً بالطبع في الاجتهادات التأريخية حول النظرية الإسلامية. وعليه، يقترح السيد الصدر بأنَّه بالإمكان بناء النظرية الأساسية من معرفة الأساس التحتي للهيكل الإسلامي الأشمل[١]. فالباحث في هذه الحالة عليه أن يزيل تأثيرات الظروف التأريخية كلها التي أحاطت باجتهادات المفكرين المسلمين، وإزالة كل العوالق الثقافية التي مَرّ بها المجتهدون المسلمون، وارتباطاتهم العقائدية ـ السياسية الأيديولوجية، وعندها سوف يصل الباحث إلى الأصول للحقيقة الإسلامية المشتركة بين الجميع. وعندها يحصل فعلاً على صورة واضحة للنظرية[٢].

الفقهاء أحياناً يحاولون لا شعوريّاً التجرد من الحالات التأريخية المعاصرة وتأثيرات ظروفهم وثقافاتهم، ولكن هم في النهاية نتائج عصرهم وما استنتاجاتهم الفكرية إلا من مواكبتهم لظروفهم الموضوعية التي مرّوا بها. ومنها يستنتج الصدر بأنّ النظرية التي اكتشفها تتعدى مجرد الاجتهادات المختلفة التي تركها الآخرون، بل تعدّاها إلى اكتشاف الأسس العامة لمختلف المدارس الفكرية الإسلامية. لقد انصبّت جهوده على تبيان الخطة الأساسية العامة التي تقف وراء مجمل التعاليم والمعرفة الإسلامية الممتدة عبر القرون.

---

(١) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص ٣٩١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٤ ـ ٤٢٩.

الفصل الثالث

معنى التاريخ

«إنَّ السُّنة التأريخية مطردة، وليست علاقة عشوائية، ولا رابطة قائمة على أساس الصدفة والاتفاق، وإنما هي علاقة ذات طابع موضوعي».

السيد الصدر

من خلال قراءتي ألاحظ أنَّ تفسير السيد الصدر لسُنن التأريخ، أو لحركة التأريخ الإنساني تشكل رأس الحربة التي تعتمدها نظريته السياسية العامة. وعلى الرغم من أنَّ وجهات نظره حول التأريخ ظهرت في طروحاته الأخيرة، إلا أنَّ تفسيراته هذه جاءت؛ لتبين معالم الهيكل الكلي لهذه النظرية، ولتوضح لنا المفاهيم الأساسية لنظرته العامة حول الصراع الاجتماعي. وبدون فهْم واضح لنظرته حول التأريخ فإنَّ دراسة مفاهيمه السياسية ستبدو مبعثرة وفاقدة للصيغة المركزية؛ حيث لعب التسلسل التأريخي في نظريته السياسية دور الحبل الذي يربط خيوط هذه النظريات ليوضح عناصرها الاجتماعية.

طبيعة التأريخ:

يرى السيد الصدر أنّ التأريخ هو حركة سببية ذات هدف معين.

وهذا الفهم لحركة التأريخ نابع من نظرته الإسلامية العامة[١]. فالإنسان والبيئة من حوله وُجِدا ضمن خطة إلهية مبدعة؛ وعليه، فهنالك حكمة إلهية لهذا الخلق فلم يوجدا عبثاً؛ ولهذا يجب أن يكون معنىً لحركة التأريخ، وأنَّ هنالك قواعد وأسساً معينة لهذه المسيرة الإنسانية، وأنَّ طبيعتها ليست عشوائية؛ لأنّ أفعال الخالق ذات غاية حكيمة. فالله سبحانه قد زرع في مخلوقاته نظاماً محكماً يربط بين تأثير العناصر كلها في الحدث التأريخي بعضها ببعض. وعلى أية حال فإنَّ العملية التأريخية ليست ميكانيكية ذاتية لكن لها جانبان: الجانب المادي حيث يكون للإنسان تأثير كبير على هذه العملية، والجانب الميتافيزيقي حيث يكون لإرادة الخالق سيطرة كاملة في المحصلة النهائية لمسيرة التأريخ؛ ولذلك فإنَّ الجانب المادي لا يعوض، ولا يعطينا التفسير المتكامل لمجمل العملية التأريخية بدون الأخذ بالاعتبار العامل الغيبي المتحكم في هذه المسيرة. فإنَّ إرادة الله هي التي ستحدد العاقبة والنتيجة في النهاية[٢].

لذلك فقد عرَّفَ السيد الصدر الحدث التأريخي بأنَّه سببي بطبيعته؛ تبعاً لترابط أحداثه بين الفعل وردّ الفعل بصورة ميكانيكية، وأنَّه إلهي بالنسبة لهدفه المرسوم من قِبل الخالق الحكيم، وأنَّه اجتماعي بالنسبة لتأثيره على مسيرة حياة الإنسان وتطورها التأريخي[٣]. فبينما يمكن أن تعمل القوى المادية بصورة مستقلة عن باقي العوامل التأريخية، إلّا أنّ تأثيرها يتجاوز حدودها؛ ليؤثر على مجمل الحركة التأريخية، ولتتعدى حدودها المادية المباشرة. ومن هذا يمكننا فهْم سبب تأثير بعض القوى

(١) محمد باقر الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، الكويت، دار التوجيه الإسلامي، ١٩٨٠، ص ٢٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٥٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٨.

الاجتماعية الصغيرة أو القيادات المؤثرة على مسيرة المجتمع ككل وتغير مجرى تاريخه الآني.

وعليه، فإنَّ السيد الصدر يميل في هذا الجانب إلى التفسير الماركسي لمادية الحركة التاريخية؛ من خلال إقراره بأنّ العامل المادي له انعكاسات كبيرة على مجرى الحياة الإنساني وتطوره التأريخي، عندما أعدَّ التغيير في وسائل الإنتاج يسبب تغيراً كبيراً في البُنية الاجتماعية والتطور التأريخي للمجموعة البشرية. ولكن في جانب آخر فإنَّ السيد الشهيد يترك في نظريته مجالاً واسعاً للفكرة الهيغلية لحركة التأريخ عندما يقر بأنّ الفكر البشري والأيديولوجيات النافذة في معترك الحياة الإنسانية، إنما هي العوامل الأساسية التي تصوغ حركة التأريخ.

ولكن البُعد الثالث الذي يطرحه السيد الصدر هو التدخل الرباني في هندسة حركة التأريخ بكاملها. فالحدث التأريخي بكليته إنما هو متوجه بمشيئة الله نحو غاية مرسومة ومحددة من قبل الخالق. وصحيح أنَّ التأريخ بحسب النظرية الصدرية يسير بصورة ديالكتيكية في حركته التطورية، لكنه يسير وفق الإرادة الإلهية. فالظروف المادية والمثالية لها تأثير طبيعي على مجرى التطور التأريخي للإنسانية، ولكن لدى الله إرادته النافذة في توجيه التطور التأريخي بحسب الخطة الربانية المرسومة. فإنَّ قصة التأريخ محكومة بمنطق رباني لا فرار منه. ولفهم التأريخ علينا أن ندرك مغزى هذه الغاية النهائية التي أرادها الله سبحانه.

وبصورة عامة فإنَّ سُنن التأريخ هي الصانعة لمسيرة التأريخ الإنساني ومتحكمة في نوعية التطور الناتج لهذه المسيرة الإنسانية، وحتى نفهم التأريخ علينا معرفة سُننه وقوانينه. ويصنف السيد الصدر ثلاثة أنواع من السُّنن تحكم مسيرة التطور التأريخي: الأولى هي السنن الاختيارية

(الطوعية) النابعة من إرادة الإنسان والمسيطرة على نتائجها[١]. ومن خلال هذه السنن يستطيع الإنسان أن يحدد مسيرة حياته على هذه المعمورة، والسيطرة على القدر الذي يحكم حياته. فهذه السُّنن تعمل كما لو أنَّها سنن الطبيعة المادية ـ الفيزيائية، فلو وفر الإنسان شروط السنن فإنَّه يقيناً سوف يرى النتائج ويلاقي العواقب. فهنالك علاقة شرطية عامة تحكم الحدث التأريخي؛ ونتيجة لهذه القوانين فإنَّ نتائجها متتابعة لتصرفه دون فشل أو إخفاق في تحقق النتيجة. ويستلهم السيد الصدر مصدراً لهذه القوانين من الآية القرآنية:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾.

وفي آية أخرى يذكر القرآن: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ١٦﴾.

وقد لاحظ السيد الصدر أنَّ القرآن يحدد شرطاً جزائيّاً محكماً في هلاك المجموعة البشرية وفشلها، ويكون نتيجة طبيعية لسيطرة أفراد أثرياء فاسدين على مجمل المصالح الاجتماعية[٢].

والنوع الثاني من السُّنن هو السنن الطبيعية، وتتضمن القوانين التأريخية التي يكون تأثيرها سارياً وظاهراً في الحدث التأريخي، ولا يمكن تغيير مجراه من قِبل الإنسان[٣]. وقد يتمكن في بعض مراحل

---

(١) السيد الصدر لم يعط عنواناً عامّاً لتسمية هذه السنن التاريخية، وإنما قام بشرح وتحديد دورها وفعاليتها في العملية التاريخية. انظر: محمد باقر الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي**، ص ٨٤، وما التسميات المذكورة إلا مِن وضعي الشخصي، ولا يمكن أن تنسب إلى كتابات السيد الشهيد. فالقصور الحاصل في ترجمة هذه المعاني على العناوين المعطاة في هذا البحث يعود لكاتب هذه الأطروحة.

(٢) الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي**، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٣) الصدر، المصدر نفسه، ص ٩٣.

التأريخ أن يتمرد الإنسان ويشذ عن هذه القواعد التأريخية، لكنه في النهاية سوف يخضع لعواقبها؛ ولذلك فعلى الإنسان إدراك حقيقة أنَّه جزء من التكوين التأريخي الإلهي. فلو حاول مجتمع ما تحدّي القواعد الاجتماعية لتغيير الأدوار الاجتماعية والطبيعية لكل من الذكور والإناث، مثلاً بإجبار الإناث على العمل خارج المنزل وقيادة الحياة الاقتصادية، وإجبار الرجل على العمل كربّ بيتٍ، فإنَّ التغيّر القسري المخالف للسنن الطبيعية التأريخية سيقود إلى تحطيم أسس المجتمع وقواعده الاقتصادية؛ لأنّ النساء بطبيعتهن قد خُلقنَ للإنجاب ولمداراة الأسرة وديمومتها، وما يمتلك الرجل من القدرات الجسمية لمواجهة المتطلبات الخارجية الصعبة في العالم الخارجي[١].

فبالنسبة للصدر: إنَّ هذا الخرق الاجتماعي يكون محدوداً بمدة معينة؛ لأن الإرادة الإلهية لمسيرة التأريخ في هذه السُّنة الطبيعية هي التي ستنتصر في النهاية وتتحكم بمسيرة التأريخ. وعليه، فهي فوق إرادة الإنسان التي تحاول بين الحين والآخر مخالفة مثل هكذا سنن طبيعية. ويذكر السيد الصدر مثالاً آخر على نفاذ مشيئة مثل هذه السنن الطبيعية على مجرى الحياة الإنساني. فلو أنَّ مجتمعاً ما قام بسَنّ قانون للعلاقات الجنسية الشاذة؛ فإنَّ هذا المجتمع سيقدّر له الزوال لا محالة. وعلى المنوال نفسه يعد السيد الصدر الإيمان بالمعتقدات الدينية جزءاً من هذه السنن الطبيعية الحاكمة على مسيرة التأريخ، وهي جزء من هذا التكوين الإلهي. فلو اختار الناس الكفر بالمعتقدات الدينية ونبذ الجانب الروحي والارتباط بالخالق فإنهم سوف يعانون في النهاية من التدهور والانحلال بما لا يحمد عقباه ويؤدي إلى هلاكهم[٢]. ويذكر القرآن ذلك تحديداً في

(١) محمد باقر الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي**، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٩.

سورة الروم (الآية ٣٠)، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾.

والنوع الثالث من السُّنن التأريخية هي الحتمية. وهي القوانين التي تحكم حركة التأريخ الكبرى باتجاه الهدف النهائي المرسوم له (النتيجة الحتمية) من قِبل الله ﷻ[1]. فإنَّ لله السيطرة التامة على مجريات المسيرة التأريخية وتحديد اتجاهها العام، وأنَّ هذا التوجه الرباني للتأريخ مفروض على الإنسان وفوق إرادته. فبينما نرى من خلال السنن التأريخية الأولى أنَّ هنالك تأثيراً لإرادة الإنسان على نتائج العملية التأريخية، وتحديد مسارها؛ من خلال توفير الشروط الموضوعية للحصول على العواقب المتوخاة من عمله الإنساني، فإنَّ هذه السنن الحتمية تتحكم بالعملية التأريخية منذ بداية الخليقة وحتى يوم القيامة. وتبعاً لما يقوله السيد الصدر فإنَّ لله سبحانه تصميماً إلهياً مبرمجاً خصيصاً لحركة التأريخ الإنساني. فإنَّ الحدث التأريخي ما هو إلّا (ما يشبه) «مسرحية» إلهية مرسومة الادوار ومحددة الاهداف، نافذة باستمرار منذ خلق آدم، وتعمل تبعاً لمشيئة الله. وسوف يتوّج مجمل التأريخ الإنساني بظهور المهدي؛ وذلك بتحقيق العدالة وإرساء المجتمع السعيد على الأرض والقضاء على الظلم والفساد الواقع على الإنسان.

مراحل المسيرة التاريخية:

لقد عرّف السيد الصدر ثلاث مراحل في تاريخ الإنسان:

أولاً: مرحلة «الحضانة» والتي بدأت بخلق آدم وحواء، وانتهت بنزولهم على الأرض.

---

(١) محمد باقر الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي**، ص ٨٩.

ثانياً: مرحلة «الوحدة» والتي سبقت ظهور الخلافات الاجتماعية بين البشر كمجموعة وليس كأفراد.

ثالثاً: مرحلة «التشتت والاختلاف» والتي تستمر حتى ظهور المهدي[١].

ولم يحدد السيد الصدر المرحلة التي تسبق ظهور المهدي مباشرة، والتي غالباً ما يسرد علماء الدين الشيعة بحوثاً تاريخية لهذه الفترة الزمنية من التأريخ البشري بعنوان علامات الظهور. ولكن يمكن الحصول على رؤية وفهم واضح لما يمكن عدّه موافقاً لفكره من خلال موسوعة الامام المهدي، والتي كتبها ابن عمه السيد محمد محمد صادق الصدر، والتي قام بتقديمها السيد الصدر نفسه[٢]. وما كُتيبه بحث حول المهدي إلّا هذا التقديم الذي اختطّه لتك الموسوعة. وكذلك لم يقم السيد الصدر بإعطاء تفاصيل متكاملة حول كل فترة من هذه المراحل التأريخية، ولكن تلميذه وأحد مريديه، السيد كاظم الحائري، قدّم تحليلاً نقدياً لرؤية السيد الصدر حول هذه المراحل في ثلاث مقالات نشرت تحت عنوان التفسير الموضوعي للقرآن الكريم والتي سنقوم بعرضها لاحقاً[٣].

---

(١) محمد باقر الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي**، ص ٢٠٣.

(٢) هذه الموسوعة مؤلفة من أربعة أجزاء، **تاريخ الغيبة الصغرى**، **وتاريخ الغيبة الكبرى**، **وتاريخ ما بعد الظهور**، **واليوم الموعود**. وقد استشهد المؤلف السيد محمد محمد صادق الصدر في حادث سير مروع دُبر له من قِبل السلطة الصدامية في عام ١٩٩٨، وكانت تصفيته نتيجة الالتفاف الجماهيري الهائل حول قيادته، والتي كانت من ملامحها صلاة الجمعة التي كان يؤمّها في مسجد الكوفة بتواجد عشرات الآلاف من المصلّين. ويطلق عليه الآن في العراق الشهيد **الصدر الثاني**، ويطلق على السيد محمد باقر **الصدر الأول**. وقد تقلد الصدر الثاني المرجعية بعد وفاة السيد الخوئي ـ رحمه الله ـ في عام ١٩٩٢، ويعود له الفضل في تفشّي الحالة الدينية في الأوساط الشيعية.

(٣) انظر: السيد كاظم الحائري، **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، في دورية الحوار=

وإطلاق تسمية مرحلة الحضانة على المرحلة التأريخية الأولى من حياة البشرية يعود إلى اعتبار أنَّ الإنسانية جمعاء متمثلة بخلق آدم وحواء، قد مرّت بهذه التجربة وعاشت هذه المرحلة التأريخية من عمر البشرية. ويمكن عدّ هذه المرحلة حضانة؛ لأنّ كل من آدم وحواء لم يواجها أيّ عوز مادي أو صعوبة بيئية، وقد تم توفير كل المصادر الممكنة التي يحتاجونها في بيئة شبيهة بالجنة الموعودة. وقد أريد في هذه المرحلة أن يتدرب الإنسان، ويعيش التجربة الحياتية التي تؤهله للحياة على الأرض؛ حيث يتم تزويده بالخبرات الأساسية لمساعدته في إنجاح مهامه الأرضية(١). ويشير القرآن إلى قضية خلق آدم من قِبل الله بعدِّها قضية خلق الإنسانية جمعاء على الأرض وليس في السماء.

وإذ قال ربّكَ للملائكةِ: إني جاعلٌ في الأرض خليفة، قالوا: أتجعلُ فيها مَن يفسدُ فيها ويسفكُ الدماءَ ونحنُ نسبحُ بحمدكَ ونقدسُ لك، قال: إني أعلم ما لا تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها ثمّ عرَضهم على الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا: سبحانك لا علم لنا إلّا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال: يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلمّا أنبأهم بأسمائهم قال: ألَم أقُل لكم إنّي أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون. وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين. وقلنا: يا آدم اسكن أنتَ وزوجكَ الجنةَ وكُلا منها رَغَداً حيثُ شِئتُما ولا تَقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلّهما الشيطان عنها

= الفكري والسياسي، منشورة المركز الإسلامي للدراسات السياسية، طهران، عدد ٣٠، ٣١ آب ١٩٨٥، ص ٥١ ـ ٩٠؛ عدد ٣٢، تشرين الأول ١٩٨٥؛ ص ٤٠ ـ ٦٥؛ عدد ٣٣ صيف عام ١٩٨٦، ص ٤٧ ـ ٧٦.

(١) كاظم الحائري، **التفسير الموضوعي للقرآن**، دورية الحوار الفكري والسياسي، آب ١٩٨٥، ص ٦٣.

فأخرجهما مما كانا فيه، وقلنا: اهبطوا بعضكم لبعض عدوٌّ ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. فتلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه إنَّه هو التوابُ الرحيم. قلنا: ﴿...ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾[1].

إنّ الغرض من ذِكر قصة الخليقة بكاملها من خلال هذه الآيات الكريمة؛ هو لإعطاء بعض الخصائص التي تنطوي عليها المرحلة الأولى:

أولاً: تفضيل الإنسان على الملائكة من خلال قدرته على التعلم وطلب المعرفة، وهي طبيعة مميزة بالنسبة للملائكة، وأنَّ هذه الميزة جعلت الملائكة تركع للإنسان.

ثانياً: لقد جعل الله الإنسان مسؤولاً عن تصرفاته من خلال الإرادة التي أعطت له اختيار تصرفاته. فقد خلق الإنسان ولديه حرية الإرادة والقدرة على الاختيار حتى في إطاعته لمولاه الخالق.

ثالثاً: لقد وضع الله تعالى للإنسان نظام الثواب والعقاب؛ لغرض توبة الإنسان وإنقاذه من الخطايا، وتشجيعه على عمل الخير؛ (ففي هذه الحياة الدنيا يمتلك الإنسان المتعة والشعور بالذنب، وفي الحياة الآخرة، فإنَّ الجنة والنار يلعبان هذا الدور)[2].

إنّ لهذه الخصائص الثلاث المعرفة والإرادة الحرة والثواب والعقاب، دوراً مهمّاً في تطور حياة الإنسان على الأرض. فلو فقدت إحدى هذه العناصر؛ لاستحال وجود الإنسان على الأرض[3]. لقد كان هذا تحليل السيد الصدر المقارن بين خلفية الملائكة وبين الإنسان الذي

---

(١) سورة البقرة: الآية ٣٨.

(٢) كاظم الحائري، التفسير، مصدر سابق، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

يمتلك حرية الإرادة. فإنَّ جواب الملائكة التحليلي بأنّ إرادة الإنسان سوف تقودة إلى ارتكاب المعاصي وسفك الدماء، إلّا اذا سلط عليه نوع من أنواع السيطرة للحدّ من إرادته الحرة التي قد تقوده إلى مخالفة إرشادات خالقه[١]. وكان هذا معنىً متضمناً في وصف الله سبحانه بأنَّه جاعل الإنسان خليفة له في الأرض.

ودور الخليفة يتضمن صفة أنَّ الإنسان لديه الحرية في الاختيار، وهذه الحرية غير المقيدة التي لا تملك مقومات التميز بين الخير والشر؛ سوف تجعله يهيم على وجهه من دون غاية أو هدف مرجو من الخالق. وعلى أية حال فقد كان جواب الله سبحانه للملائكة بأن الإنسان لديه القدرة على التعلم، واكتساب المعرفة (الأسماء التي علّمها الله له) كقاعدة أولى للسيطرة على تصرفاته من خلال معرفته للخير والشر. فإنَّ المخلوق الجديد والذي اختير كخليفة لله على الأرض ستكون له القدرة على اكتساب العلم والتطور، متبوعاً بهداية الله التي سوف تبعث له من خلال الرسالات السماوية، فرُسل الله تعالى سيكون لهم دور الشاهد والمرشد للإنسان؛ لإيصاله إلى سبيل الرشاد والمسؤولية لأداء دوره كخليفة لله على الأرض[٢].

وهذا الدور الكبير الذي أنيط بالإنسان يتطلب اجتياز الاختبار الإلهي لغرض تقويمه وهدايته وتأهيله للحياة على الأرض. فقد واجه الإنسان اختباراً صعباً من خلال اختبار قوة إرادته وأمره بتجربة اتخاذ القرار بين مغريات الحياة أو الالتزام بتعاليم خالقه. فقد حذره الله من الشيطان؛ بعدّهِ عدّواً، وحذره من الأكل من شجرة معينة، وقد كان

---

(١) الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، في الإسلام يقود الحياة**، إيران، وزارة الإرشاد الإسلامي، بدون تاريخ إصدار، ص ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

الدافع من هذ التحذير هو إعطاء الفرصة للإنسان في اختبار قدرته على السيطرة على الدوافع الغريزية، ولإعداده لمهامه على الأرض التي سوف يعيش عليها. فإنَّ مصادر الحياة على الأرض محددة، وينبغي له أن يقتات عليها ويستخدمها بصورة ترضي احتياجاته من دون التأثير على حقوق الآخرين من خلال الخداع والأكاذيب(١).

لقد أغوى الشيطان آدم وكسب ثقته وجعله يأكل من الشجرة المحرمة ويخرق تعاليم الله. وتحمَّل الإنسان نتيجة تصرفه وعمله. وقد قام الله بتحذيره مرة أخرى من العدو بعد إنزاله على الأرض؛ ليؤدي دور الخلافة التي تحمل في طياتها المسؤولية الكاملة عن تصرفاته. فقد ترك الإنسان على الأرض ليواجه مصاعب الحياة، ولكن معها وعد الله بالهداية له في وقت الحاجة. ومن خلال هذه الهداية الربانية يستطيع الإنسان تنقية سلوكه، هذا فضلاً عن تعليمه التوبة على سوء عمله، ومراجعة نفسه وعودته إلى الصراط المستقيم(٢). وقد استطاع من خلال هذه التوبة النصوحة أن يحصل الإنسان على مغفرة الله.

ومن هذا العرض فإنَّ السيد الصدر يوضح لنا أنَّ تجربة الإنسان مع الشيطان كانت لمنفعته لغرض تعليمه التوبة عند ارتكاب المعاصي. فإنَّ الخطيئة قد سمحت للإنسان بالمرور بتجربة روحية جعلته يراجع نفسه، ويعترف بخطيئته ويستدرك إرادته، وأنَّه على قدر المسؤولية التي أعطاها الله له من خلال التوبة والدعاء وطلب المغفرة. ونستنتج من هذا كله أنَّ قدرة الإنسان العقلية ومشاعره الروحانية هي التي أهّلته إلى تحمّل مسؤولية الخلافة على الأرض(٣).

---

(١) محمد باقر الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، ص ١٣٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

إنَّ الفترة التأريخية الثانية هي موازية، ولكن ليست مطابقة لحياة الإنسان على الطبيعة التي فرضها مفكرو العقد الاجتماعي الحديثون (توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو). فعلى عكس ما تصوره نظرية العقد الاجتماعي والحياة الفطرية على الطبيعة، فإنَّ نظرية الصدر تفرض أنَّه لا يمكن لإنسان أن يوجد بدون مجتمع، و إن كانت تلك التركيبة الاجتماعية بدائية، ولكنها في تلك المرحلة كانت حياة اجتماعية متناغمة، باعتبار أنَّ الإنسان حيوان اجتماعي طبقاً للمفهوم الأرسطي. فالعلاقات الاجتماعية نابعة من الحاجات الطبيعية الفسيولوجية للإنسان كالطعام والشراب والسكن وحبّه للبقاء أجبره على التعاون مع الآخرين[١].

ونتيجة لذلك فقد وجد الإنسان نفسه يطلب المعونة من أناس آخرين ويتعاون معهم لأجل ديمومة بقائه. وحين يمتلك الإنسان غريزة طبيعية؛ ألا وهي حبّ الذات، وهذه الغريزة تجعله يعتمد كثيراً على الآخرين؛ لضمان احتياجاته وتحقيق رغباته. وكلما أشبع احتياجاته وتطورت قدراته زادت احتياجاته، وهو بهذه الدوامة التصاعدية من الطلب والتطور المادي؛ أصبح أكثر طبعاً ومتطلباً لمساعدة وتعاون الآخرين لمواكبة تعقيدات حياته. فإنَّ علاقاته الاجتماعية ما هي إلا وليدة غريزة حب الذات الفطرية، فكلما أشبع غرائزه الجسمانية ازدادت غريزة حب الذات لديه. وقد عرّف السيد الصدر مفهومين لحاجة الإنسان الجسمية.

الأول: كل إنسان يمتلك حاجات ضرورية تتعلق بديمومة حياته، وترتبط بتكوينه الفسيولوجي ـ المادي كالحاجة الجنسية والعقلية والعاطفية.

---

(١) الصدر، **اقتصادنا**، الطبعة ١٤، بيروت دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١، ص ٣٣٨.

الثاني: هنالك حاجات ثانوية أو غير أساسية تعتمد على تعقيد الحياة الإنسانية، ونوعية العلاقات الاجتماعية، ومتطلبات البيئة المتغيرة. وهذه الحاجات متعلقة بتطور خبرة الإنسان في الحياة وسعة معرفته وتشابك علاقاته الاجتماعية، والتي تجعل من حاجاته الثانوية تزداد وتأخذ بالنمو التدريجي تبعاً لتطور الحضارة الإنسانية(١). كما أنَّ هذه الاحتياجات تختلف من شخص لآخر ومن حقبة إلى أخرى. فمثلاً: جعلت التقنية الحديثة الكهرباء إحدى الحاجات الأساسية للإنسان، بما معناه أنَّ الإنسان يستطيع أن يستغني عنها، ويستطيع متابعة حياته بدونها، ولكنها تعرقل تطوره في العصر الحديث. فهي على سبيل المثال ليست حاجة أساسية لشعب «الآمش» الذين يعيشون في أكثر المجتمعات المتطورة «تعقيداً»؛ ألا وهي الولايات المتحدة، ولكنهم استطاعوا التخلي عن معظم التكنولوجيا الحديثة للقرن التاسع عشر والقرن العشرين.

ومن هذا فإنَّ وظيفة النظام الاجتماعي هي معرفة وتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس طبقاً لاحتياجاتهم الضرورية والثانوية. وبهذا يفرض السيد الصدر أنَّ أفضل النُّظم الاجتماعية هي التي تستطيع أن تلبّي احتياجات الإنسان الضرورية، فضلاً عن قدرتها على إرضاء الحاجات الثانوية؛ لغرض الحفاظ على مواكبة الإنسان التطور الحاصل في الحضارة الإنسانية(٢).

ويصور القرآن حسب تفسير السيد الصدر مرحلة الوحدة أنَّ الإنسانية كانت وحدة اجتماعية بدائية، عاش فيها الناس معاً بتناغم وانسجام.

---

(١) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص ٣٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾[١].

﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾﴾[٢].

ولم يقم الإنسان في هذه المرحلة بتكوين دولة وكيان سياسي، وكانت الوحدات الاجتماعية حرة لا تمتلك شكلاً من أشكال الاضطهاد السياسي والاقتصادي[٣]. وكانت تقوده المعرفة الإلهية التي تفرق بين الخير والشر، والتي تحميه من كل سوء. إنَّ بساطة الحياة قد جعلت احتياجاته وتوقعاته وآماله بدائية، وإنَّ الفطرة التي زرعها الله في الإنسان قد مكنته من تشكيل هذه الوحدات الاجتماعية المتجانسة المستسلمة لعبادة الله الواحد دون غيره، أو بعبارة أخرى، رفضه لأي تصرف أو سُنَّة من غير هدْي الله، مما يعيقه عن القيام بدور خلافة الله على الأرض[٤]. وقد مورست المسؤولية الاجتماعية في هذه المجتمعات البشرية الأولى من قِبل أبنائها بدون امتيازات خاصة، فلم يمتلك حتى أنبياء الله ورُسله أيّ ميزة طبقية أو اجتماعية تجعلهم فوق الآخرين أو قادة سياسين، وإنما هم هداة ومبشرون فقط.

وقد كان الالتزام بشريعة الله هو السُّنة الوحيدة لهذه المجتمعات

(١) سورة البقرة: الآية ٢١٣.
(٢) سورة يونس: الآية ١٩.
(٣) محمد باقر الصدر، **لمحة فقهية حول دستور الجمهورية الإسلامية**، في الإسلام يقود الحياة، إيران، وزارة الإرشاد، ١٩٨٢، ص ٤ ـ ٥.
(٤) الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، مصدر سابق، ص ١٥٢.

في هذه المرحلة من التطور البشري، فلم تكن الحاجة ملحة لوجود قادة سياسيين لردع الإنسان عن الانحراف، والانجرار وراء نوازع ذاتية وتصرفات ظالمة. وقد كان السلوك الوحيد الذي يشكل خطراً على تماسك هذه الوحدات الاجتماعية البدائية وسلامتها في هذه المرحلة؛ هو خروج الإنسان عن تعاليم الله.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾[١].

وقد بدأت المرحلة الثالثة بظهور الاختلافات والفروقات بين الناس، فقد امتلك بعضهم بطبيعتهم قدرات خاصة ومواهب تميزهم عن الآخرين. وقد ساعد تطور الحياة الاجتماعية، وتعقد مطالبها على حصول البعض منهم على حاجات ثانوية أخرى تفوق ما لدى الآخرين. وما نتج عن هذه الحالة في التوزيع غير المتساوي للموارد الاجتماعية والاقتصادية بين الناس فوارق واضحة في الملكية والاستغناء. فالأشخاص ذوو المواهب المتميزة عن الآخرين وأصحاب القوة الجسمية والفكرية أصبحت لديهم اليد الطولى على بقية الأفراد، وبدأوا باستغلال الآخرين الذين لم يكن لديهم القوة العضلية أو المادية؛ للحصول على موارد مادية أكثر[٢].

وهنا ظهرت الطبقية في الحياة الاجتماعية حيث أخذت شكلاً معيناً يتضمن استغلال القلة القوية للكثرة الضعيفة الفقيرة، وهذه كانت الظاهرة الطاغية في الحياة الاجتماعية على هذه الفترة التأريخية. وقد اتخذ الاستغلال أشكالاً عدّة من الشدة والشراسة، واستمرت الاختلافات

(١) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٢) الصدر، **لمحة فقهية**، مصدر سابق، ص ٤.

الاجتماعية على مَرّ العصور، وتباينت ظروفها وطبيعتها معتمدةً على الظروف الموضوعية التي مرت بها المجتمعات البشرية المختلفة.

ويختلف السيد الصدر في نظريته حول أصل التناقض الاجتماعي عن ماركس، حيث يرجع ماركس سبب هذا التناقض الاجتماعي إلى تطور وتزايد وسائل الإنتاج. فإنَّ تطور كل وسيلة إنتاج يؤدي إلى ظهور علاقات اجتماعية جديدة، وبالتالي إلى ظهور استغلال طبقي ولكن من نوع جديد، حيث تستغل فيه إحدى الطبقات المالكة لهذه الوسائل الإنتاجية الطبقات الأخرى. «فالطاحونة اليدوية تعطينا مجتمعاً يسيطر عليه الإقطاع، والطاحونة البخارية تعطينا مجتمعاً يسيطر عليه الرأسماليون»(١). وهذا يعني أنَّ التناقض الاجتماعي يبدأ من نقطة مَن يملك وسائل الإنتاج في المجتمع، ومن يسيطرعليها سيطرة تامة يتحكم على مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية. ولا يمكن تغيير هذا الكيان الاجتماعي وإنهاء هذا النوع من الاستغلال الطبقي؛ إلا من خلال إعادة توزيع ملكية وسائل الإنتاج، وذلك بسلبها من القلة المسيطرة عليها وإعطائها إلى الكثرة الباقية.

وباختصار يربط ماركس عملية تطور المجتمع التأريخية ربطاً وثيقاً بتطور الظروف الاقتصادية، ولا يمكن حصول ثورة اجتماعية في المجتمع الرأسمالي مثلاً، إلا بواسطة أخذ ملكية وسائل الإنتاج من أصحاب رؤوس الأموال الذين يشكلون نخبة المجتمع الرأسمالي وإعطائها إلى العمال المساهمين الحقيقيين في عملية الإنتاج.

وبالرغم من أنَّ السيد الصدر يأخذ بفكرة ظهور التناقض الاجتماعي كان ناتجاً عن الظرف الاقتصادي للمجتمع، ولكنه يرجع السبب الرئيسي وراء هذا التناقض إلى أنَّها ليست الظروف البيئية

---

(١) Karl Marx̂ The Poverty of Philosophŷ 109.

الخارجية المحيطة بالإنسان، ولكنه ناتج عما في داخل النفس البشرية. فالبيئة ليست الصانعة لشخصية الإنسان، وإنما الإنسان هو الذي يحدد طبيعة بيئته الخارجية. فما التركيبة الاقتصادية إلا نتيجة السلوك الإنساني، والعلاقات الاجتماعية هي من صنع يديه. فالتطور الإنساني ليس دائماً انعكاساً لبيئته، فقد تكون البيئة عائقاً أمام التطور، وإنما العمل الإنساني هو الصانع الحقيقي لهذا التطور الحضاري، وأنَّ تطور العلاقات الاجتماعية وتنظيمها يؤدي إلى تحقيق رغباته. وكل هذا نتج عن قدراته الجسمانية والعقلية التي مكنت الإنسان من تطوير ظروف معيشية، ودون هذه القدرات ما كانت تغيرات الظروف الخارجية للبيئة.وما التقدم الاقتصادي إلا نتيجة لهذا الجهد الإنساني، فهذا الجهد العقلي والجسمي هو الذي استحدث كل هذا التطور في الحياة الإنسانية عِبر العصور بارتفاع مستوى معيشته ووسائله الحضارية. وبدون هذه الجهد البشري لاستمرت العوامل الخارجية على ما هي عليه منذ فجر التأريخ البشري، وما بقاء هذه التناقضات الاجتماعية؛ إلّا نتيجة انحراف الإنسان عن الوجهة الصحيحة التي رسمها الله لحياة الإنسان على الأرض.

فهذه الظروف تعمل كحافز لقدرات الإنسان العقلية بالعمل على تغيير ظروفه البيئية المحيطة به، وتعطيه الفرصة والقدرة على تطوير أدوات أو وسائل إنتاج للتفاعل مع مؤثرات وظروف هذا التغيير، وبالتالي فلم تكن قوى الطبيعة المنتجة، هي التي تشق ـ بمفردها ـ طريق تكاملها ونموها، أو تولد عوامل تطورها واغتنائها، وإنما تولد الإحساسات والتصورات فحسب. فليس تطورها ـ إذن ـ ديالكتيكياً ذاتياً، وليست القوة الإيجابية التي تطورها منبثقة عنها. وهكذا تصبح قوى الإنتاج محكومة لعامل أعلى منها درجة في تسلسل التأريخ[1].

(١) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص ١٠٨.

وطبقاً للصدر فإنَّ العامل الأعلى في هذا التسلسل التأريخي إنما هو قدرة الإنسان العقلية. فلو كان الإنتاج حسب تعريف الماركسية هو «عملية كفاح ضد الطبيعة، يشترك فيها مجموعة من الناس؛ لإنتاج حاجاتهم المادية، وتقوم على أساسها العلاقات كلها، فهي إذن عملية يقوم بها عدد من الناس، لتغيير الطبيعة، وجعلها بالشكل الذي يوافق حاجاتهم ويشبع رغباتهم»(١). فلا يمكننا أن نتصور أنَّ التغيير الحاصل في عملية الإنتاج بدون أن تكون مسبوقة بعاملين هما: الفكر واللغة. فالفكر يعطي للإنسان القدرة على تغيير الواقع الذي حوله لتلبية حاجاته الأساسية. فما التحول من الحنطة إلى الطحين، ثم الخبز بدون هذه القدرة العقلية، فلا يمكن أن نفترض استجابة الإنسان لهذه المتغيرات في محيطه الخارجي بدونها. فالحيوانات مثلاً ليس لها القابلية على إحداث تغييرات جذرية في البيئة المحيطة بها؛ لأنها فاقدة لمثل القدرات العقلية لدى البشر(٢). واللغة «بوصفها المادي للفكر» بحسب تعريف السيد الصدر، تتيح للمشتركين في عملية الإنتاج أن يتفاهموا، ويتخذوا موقفاً موحداً خلال العملية فما لا يملك كل منتج أداة للتعبير عن فكره، وتفهم أفكار شركائه في العمل لا يستطيع أن ينتج».

فلا يمكن اعتبار اللغة حصيلة التطور في وسائل الإنتاج وتغير الظروف الطبيعية حول الإنسان. فاللغة بحد ذاتها ليست الناتج الطبيعي للظروف الاقتصادية كما هو الحال في العلاقات الاجتماعية، لكنها ناتج عن الحاجة لتبادل الآراء والأفكار. فنحن لا نجد ماركسيّاً واحداً أو حتى ستالين نفسه الذي ربط كل عملية التطور الإنساني بتغير ظروف وسائل الإنتاج، أن يدّعي بأنّ اللغة الروسية قد تطورت بعد الثورة

---

(١) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

الاجتماعية الشيوعية لتصبح لغة أخرى[١]. إذن فإنَّ السبب الرئيسي لوجود التناقضات في المجتمع الإنساني ليس ناشئاً عن التغيرات في الظروف الاقتصادية ـ حسب رأي السيد الصدر ـ ولكن منشأها هي التناقضات في داخل النفس البشرية.

وفي هذه الحقبة من التأريخ البشري قد انحرف الإنسان عن فطرته واستغل قدراته ومصادر قوته؛ لاستغلال واضطهاد الآخرين من بني جنسه. وقد قاده هذا الانحراف إلى تبنّي نوع جديد من العبادات والابتعاد عن الخالق، وبمجرد زوال السيطرة على سلوكه فقد بدأ بارتكاب الخطايا، وتدهورت حالة المجتمع الإنساني، وتفشى الفساد الطبقي،وتحول المجتمع الذي كان في حالة الوحدة والوئام والانسجام إلى حلبة صراع وتنافس طبقي، تجرّأ بعض من المحرومين إلى إعلان الثورة ضد الآخرين.

إنَّ المحنة الاجتماعية تضمنت رغبة القوي في كسب مصادر قوى أكبر؛ ليصبح أكثر فساداً واستغلالاً، بينما يبقى الضعيف أكثر ضعفاً وعرضة للاستغلال. وعموماً فإنَّ تاريخ البشرية خلال مرحلة التشتت هذه اتسمت بالصراع بين طرفي النقيض الاجتماعي. وتعرف العملية التأريخية من خلال نظرة القطبين المسيطرين على التفكير السياسي، بين أولئك الذين يرغبون بالحفاظ على مصالحهم وإسناد النظام الاجتماعي القائم على الاستغلال إلى ما لا نهاية، وبين أولئك الذين يرغبون بالثورة ضد النظام الظالم بآخر أكثر عدالة.

وكان رد الفعل الطبيعي للمحرومين هو قيادة الثورات ضد الأنظمة السياسية المستغلة والفاسدة ـ وبحسب ما يقوله الصدر ـ فإنَّ تأريخ

---

(١) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص ١٠٩.

الثورات أخذ نمطين مختلفين من مواجهة الكيانات الاجتماعية الظالمة:[1]

الأول: هو الثورات التي تتبنى القضاء على مصادر القوى المادية المسببة للظلم والاستغلال في المجتمع، وهذه المصادر الظالمة هي المسببة الحقيقية بالنسبة لهم لما يواجهه الإنسان من أسباب الحرمان، وتقوم باستغلالها الطبقات المتنفذة كل يوم لإحكام سيطرتها على الوضع الظالم. وقد قادت هذه المشاعر (ذلك الشعور بالحرمان) الجماهير إلى الرفض الكامن في القلوب، أو ما يطلق عليه اسم الصامته. ولكن باستمرار الظلم والاستغلال فإنَّ عملية الرفض تنتقل من الصورة الصامتة إلى مرحلة الرفض العلني؛ وذلك بتنظيم جهود الناشطين من المحرومين في حركات سياسية ذات برامج ومطالب سياسية تنادي بحقوق الجماهير المحرومة. ولكن سرعان ما تتأجج تلك المشاعر إلى استعمال القوة والعنف عند فشل الأساليب الأخرى واستنفادها في عدم تحقيق ما تنادي به من حقوق.

إنَّ الثورات من هذا النوع تحرك الجماهير على أساس أنَّ النظام الجديد سوف يضمن لهم السيطرة على مواقع القوة في المجتمع، ويتم من خلالها توزيع المصادر المادية بالتساوي على أبناء الأمة، وبالتالي سيقلل من وجود الطبقات العليا الظالمة ويقضي على امتيازاتها. وعلى أيّ حال فإنَّ السيد الصدر يعد مثل هذه الثورات قصيرة النظر؛ لأنها سوف تحقق بعض المكاسب وتفي احتياجات معينة، ولكنها تفتقر للبصيرة. فإنَّ الجماهير سرعان ما تجد نفسها تواجه أشكالاً أخرى من الاستبداد والحرمان في مرحلة ما بعد الثورة؛ لترى أنَّ مظلومي الأمس هم جبابرة اليوم وما أشبه الليلة بالبارحة.

---

(١) الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، ص ١٥٦.

وفي هذه الحالة فإنَّ السنن التأريخية بصورة عامة تعيد نفسها؛ لذلك فإنَّ السيد الصدر يصرح بأنّ هذه الثورة لن تكون على مواقع الاستغلال كلها وعلى جذوره، ولن تعيد الجماعة إلى مسيرتها الرشيدة ودورها الخلافيّ الصالح، وإنما هي ثورة على تجسيدٍ معيَّنٍ للاستغلال من قبل المتضرِّرين من ذلك الظلم القائم، ومن هنا كانت تغيراً شكليّاً لإحدى مواقع الاستغلال أكثر من كونها استئصالاً لأصل الاستغلال[١].

لذلك ربما فكر ماركس بأنّ هناك عملية ديالكتيكية في التأريخ، حيث إنَّ كل طبقة نامية تلجأ لمقاييس الاستغلال، وتستخدم الأساليب القمعية نفسها لحماية مصالحها ضد الطبقات الأخرى. وكأنَّه يمكننا أن نتصور التحول الاجتماعي ـ التأريخي بطريقة قانون نيوتن الفيزياوي بطريقة اعتباطية بأنّ لكل فعل ردَّ فعل مساوياً له بالمقدار ومعاكسه بالاتجاه.

أما النوع **الثاني** من الثورات هو الذي يحاول إنهاء مصدر الاستغلال والحرمان، لكنها لا تؤكد على إنهاء تناقضاتها المادية فحسب، وإنما هي الثورة التي تدعو إلى خلق قيم اجتماعية جديدة تنهي الأسس التي تستند عليها كل مواقع الاستغلال[٢]؛ حيث إنَّها تنادي من أجل العدالة والحق والمساواة النابعة من الإيمان بالله، والتي تحمي الإنسان من سيطرة القوى الشريرة. وفي الإسلام إنما هو الاستسلام الكلي لله الذي يقي استسلام الإنسان للآخرين. فعندما تدعو الثورة للمساواة بين الناس، فعليها أن تؤمن بأنّ الناس سواسية أمام الله، وأنَّه ليس هناك مميزات وحقوق خاصة لمجموعة معينة دون أخرى. وعندما ينادي الثوار لإنهاء وسائل سيطرة الأقلية على الآخرين؛ لا لأنّ السبب هو الإيمان بعدم أحقيتهم في

(١) محمد باقر الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، ص ١٥٧.
(٢) المصدر نفسه.

الحكم، ولكن لأنّ الناس جميعهم متساوون في حقهم في الحكم والكل خلفاء الله على الأرض. وقد أطلق الصدر على هذا النوع الأخير من الثورات اسم الثورة الحقيقية، وعلى الأول اسم الثورة النسبية[١].

وكان أنبياء الله ورسله عليهم السلام هم الأوائل الذين قادوا الصراع؛ لتحقيق النوع الثاني من الثورات الاجتماعية، فالرسالات الإلهية تمتلك الحل الكامل للمشاكل الاجتماعية التي تواجه الإنسان. وعلى عكس الحركات الاجتماعية الكثيرة في التأريخ، فإنَّ هدف النبوة لم يكن لإنهاء المظهرالخارجي للتناقضات الاجتماعية، وإنما جاءت لحل التناقضات الداخلية في نفس الإنسان، وهذا هو جوهر المشكلة. وكانت ثورات الأنبياء عليهم السلام ورسالاتهم من أجل إنهاء عزلة الإنسان وحرمانه، ومساعدته في التخلص من بواعثه النفسية الحاثة على الظلم والفساد.

وعلى المستوى الاجتماعي، فقد بعث الله رُسله بشرائع تضع حداً للحرمان الذي يواجهه الإنسان وينهي حالة الاستغلال النابعة من التسلط والظلم؛ ولهذا السبب فقد قاد الأنبياء ثورات اجتماعية احتوت بمفهومها ثورة الضعيف على الجبابرة والمستكبرين، وعِبر التأريخ نرى أنَّ اتباع الأنبياء عليهم السلام كانوا من الطبقة المحرومة والمستضعفة.

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٤﴾﴾[٢].

﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾﴾[٣].

---

(١) محمد باقر الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، ص ١٥٨.
(٢) سورة سبأ: الآية ٣٤.
(٣) سورة الزخرف: الآية ٢٣.

﴿فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ ﴿٢٧﴾﴾[1].

وأصبحت رسالة الأنبياء عبر التأريخ هي صرخة المستضعفين ضد الظلم والانحراف. وما تاريخ الأديان السماوية في العالم كالمسيحية والإسلام إلّا انموذج لالتفاف الطبقات المحرومة والفقراء حول مبادئها؛ مما أثار غضب الطبقات المستكبرة والمتنفذة في المجتمع الإنساني[2]. فقد كاد هدف الأنبياء عليهم السلام منصباً على تحرير الإنسان من خطاياه ومن ظلم بيئته الاجتماعية الفاسدة. فرسالتهم عليهم السلام هي الدعوة لحماية الحقوق الإنسانية للبشر جميعهم.

«إنّ الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتّخذت صيغتها السوية ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه؛ من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموّها في مسارها الصحيح»[3].

وكان السبب الرئيسي في بعث الرسالات والشرائع السماوية؛ تمهيد الطريق لبناء نظام سياسي ينهي كل أشكال الظلم والاستغلال البشري. لهذا فقد عدَّ السيد الصدر أنَّ النبي نوح عليه السلام كان أول رسول مؤسس للدولة السياسية وواضع لبِناتها الأولى في التأريخ البشري. فقد كانت رسالته هي الدين العالمي الأول الذي نظمت شريعته الحدود التي

---

(١) سورة هود: الآية ٢٧.

(٢) الصدر، **اقتصادنا**، ص ١١٦.

(٣) الصدر، **لمحة فقهية عن دستور الجمهورية الإسلامية**، مصدر سابق، ص ٥.

وضعها الله سبحانه وتعالى للحكم بين الناس. وتوالت الرسالات السماوية وفي كل حقبة تأريخية واضعةً الأسس والشرائع لهدي الناس في حياتهم الاجتماعية. وما الشرائع السماوية الكبرى التي أنزلت على إبراهيم، وموسى وعيسى والرسول محمد ﷺ إلّا الركائز القانونية الدستورية لبناء الكيانات السياسية.

وعلى المستوى الفردي، كان عمل الأنبياء عليهم السلام منصبّاً على تنمية السلوك المثالي لدى الإنسان بما يتلاءم مع فطرته الإنسانية. وقد انحنى الإنسان بتوجهات خاطئة في حياته العامة أدّت إلى الفساد الاجتماعي، وكان سببها الرئيسي؛ هو الانقياد الأعمى لحبّ الذات وانقياده إلى إشباع غرائزه المادية،وما لم يتحررالإنسان من آثامه، التي تقوده إلى السلوك الخاطئ، فإنَّ كل الجهود المبذولة لإنهاء الظلم الاجتماعي ستذهب هدراً ولا تحقق أيّ هدف أو نتيجة. ودون تحرير الإنسان من نزعته في ارتكاب الآثام والذنوب، فإنَّ القضاء على الظلم الاجتماعي القائم سينتج ظلماً اجتماعيّاً جديداً. وقد حملت الرسالات السماوية الهداية الروحية التي تقوم بتنقية طبيعة الإنسان الشريرة، وتقود الإنسان في صراع مستمر وحثيث ضد خطاياه، وتمرّنه على رياضة روحية تساعده على كبح نوازعه الفاسدة وعواطفه الجامحة. إنَّ الرسالة النبوية ستجعل من الإنسان مسؤولاً عن أفعاله أمام خالقه. إنَّ مسؤولية الإنسان أمام ربه هو النهج الوحيد والأمثل لهداية الإنسان، والحد من تصرفاته ومنعه من استغلال وظلم أخيه الإنسان.

لقد قاد الرُّسل الصراع ضد مظاهر الظلم على مستويين: على المستوى النفسي هنالك «الجهاد الأكبر»؛ لمواجهة غرائز الإنسان النفسية الداخلية والسيطرة على نوازعه الداخلية ورغباته الفاسدة، وعلى المستوى الاجتماعي قاد الأنبياء «الجهاد الأصغر»؛ لإنهاء كل مظاهر الفساد

والظلم في المجتمع[١]. «وقد وجّه الأنبياء أتباعهم لتناوب ساحة المعركة والصراع من النفس إلى المجتمع ومن المجتمع إلى النفس. وتعد هذه الطريقة هي الوحيدة كما يقول الصدر؛ لتتخلص الإنسانية من كل أشكال ومظاهر الاستغلال والظلم». وقد كان الأنبياء على مر التأريخ مصدراً أساسياً للثورات الاجتماعية الحقيقية؛ عندما قادوا الصراع ضد الفساد في المجتمع البشري. حيث يقول السيد الصدر: نحن «نؤمن بأنّ الثورة الحقيقية لا يمكن أن تنفصل بحالٍ عن الوحي والنبوّة وما لهما من امتدادات في حياة الإنسان، كما أنَّ النبوّة والرسالة الربّانية لا تنفصل بحالٍ عن الثورة الاجتماعية على الاستغلال والترف والطغيان»[٢] .

تطور العملية التاريخية:

إنَّ العملية التأريخية هي علاقة اجتماعية يكون فيها الله والإنسان والطبيعة عناصر أساسية تتحكم في فعالية ثلاثة أنواع من السُّنن التأريخية التي ذكرت سابقاً؛ ألا وهي: الحتمية والطوعية والطبيعية[٣].

ومن الملاحظ أنَّ بقية نظريات فلسفة التأريخ قد ركزت على فعالية عنصرين من القوى الصانعة لحركة التأريخ (الإنسان والطبيعة)، فإنَّ السيد الصدر يعد عدم الإقرار بدور الله سبحانه في العملية التأريخية؛ هو أهم عوامل ضعف تلك النظريات، من حيث إنَّ التأريخ هو كلمة الله «أي من خلقه. وبدون دراسة دور الله في التأريخ فإنَّ فهمنا للعملية التأريخية وتطورها سيكون عديم المعنى؛ لذلك فإنَّ الصدر يبين لنا ثلاثة أنواع من العلاقات التي يرتبط بها الإنسان في حياته العامة:

---

(١) الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٣) الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي**، ص ١٠٤.

١ ـ العلاقات الاجتماعية بين الناس.

٢ ـ العلاقة الاقتصادية بين الإنسان وبيئته (الطبيعة).

٣ ـ علاقة الاستخلاف/الدينية الروحية بين الإنسان وربّه.

إنّ العلاقة الأخيرة تجعل نظريته الإسلامية أكثر شموليةً، أو بالأحرى متفوقة على النظريات حول فلسفة التأريخ. إنَّ العملية التأريخية ـ حسب نظرية السيد الصدر ـ هي ناتج حتمي لهذه للعلاقة الربانية، بينما تحدد النظريات الوضعية أنَّ الإنسان محكوم بتأثير العلاقات الاقتصادية على الاجتماعية أو بالعكس. ويؤكد السيد الشهيد أنَّ تأثير العلاقة الثالثة مُهيمن على العلاقتين الأخيرتين، حيث يقول بأنّ فشل النظريات الوضعية لحل المشاكل الاجتماعية التي تواجه الإنسان خلال التأريخ؛ نتيجة لعدم شمولها للعامل المهيمن على ديناميكية العملية التأريخية، والتي لها تأثير مباشر على حياة الإنسان. ولغرض توضيح نظرية الصدر سنقوم بتوضيح علاقتين تخصّان التطور التأريخي؛ من خلال العوامل الاقتصادية والاجتماعية.

يُعَدّ ابن خلدون أوّل عالم أعطى نظرية تخص التطور التأريخي في حياة الإنسان من زاوية العلاقات الاجتماعية. إنَّ أُولى اهتمامات مقدمته هي دراسة نشوء وسقوط الدول والأمم، والتي يعتقد بأنها تمتلك عمراً طبيعيّاً مشابهاً لعمر الإنسان[١]. وقد تعتمد قوة الدولة على روابط الدم الاجتماعية والعلاقات العائلية التي تربط أبناء القبيلة بالكيان السياسي، وتخلق لديهم شعوراً بالوحدة والمسؤولية والشراكة، والتي يطلق عليها ابن خلدون «العصبية»[٢]. ففي المرحلة الأولى من نشوء السلالة الحاكمة يكون

---

(١) Erwin I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 88.

(٢) المصدر نفسه.

عامل العصبية (القوة الموحدة للجماعة البشرية البدوية والمتطلعة نحو السيطرة) في أَوج عظمته. وغالباً ما تحقق في النهاية هذه القبائل ـ الملتهب فيها عصبيتها القبَلية ـ هدفها السياسي بالسيطرة على الممالك والدول، وتقوم بتأسيس دولتها على أنقاض سلالات الحكم المدحورة.

وفي المرحلة الثانية تصبح الدولة الجديدة حكومة سياسية مستقلة ومتسلطة في الحكم على أتباعهم، وتقوم بتسيير المملكة تبعاً لإراداة المتحكّمين وليس لمصلحة المحكومين. أما ميزة المرحلة الثالثة فهي مرحلة الاستقرار وقطاف ثمار الحكم والسيطرة بالنسبة للحاكمين، أو من خلال التطور والتمدن والازدهار بالنسبة للمحكومين، حيث يميل الإنسان بطبيعته إلى الحصول على الثروة والشهرة[١]. ففي هذه المرحلة من الحكم السياسي ترسو قواعد الحكم والقانون، وتؤسس مراكز الدولة، وتجبى الضرائب، وتُسن القوانين المدنية الجديدة؛ لتصبح هذه القوانين هي أساس الأواصر الاجتماعية التي تربط مواطني الدولة بعضهم بالبعض، بدلاً من خاصية العصبية التي كانت العامل الرئيسي للوحدة في المراحل السابقة، والتي بدأت تتآكل في عصر الاستقرار والمدنية.

تبدأ المرحلة الرابعة عندما يصبّ الحاكمون جُل اهتمامهم في مصالحهم الشخصية ونزواتهم المادية غير مهتمين بتقدم وازدهار المحكومين والتابعين[٢]. فتتّصف هذه المرحلة بالهدر والضياع، فيسود فساد الحكام وتتضاعف الضرائب على الناس لإرضاء رغبات الحاكمين، وتصبح القوانين المدنية قوانين الطبقة الحاكمة، لا تجمع التآلف ولا تزيد أواصر الوحدة الاجتماعية. وبغياب العصبية، تصبح الوحدة الاجتماعية

---

(١) Erwin I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 89.

(٢) المصدر نفسه.

هشة؛ وبهذا تضعف وحدة الدولة، وينقسم الناس إلى فِرق ـ كل حزب بما لديهم فرحون ـ ويقل اهتمامهم في الدفاع عن هذه الدولة. ولا يجمع الدولة ويحميها في هذه المرحلة غير امتلاك السلطة جيشاً قوياً يقوم بالدفاع عن الحكومة القائمة.

وفي المرحلة الخامسة تظهر علاقات الفساد على النظام جلية وواضحة، فيكثر فساد الحكام، ويخصص قسم من ميزانية الجيش والحرس على المسرات الذاتية للطبقة الحاكمة، مما يضعف من مؤيدي السلطة ومن أولئك الذين يستعدون للدفاع عن دولتهم، ويصبح الموالون مشغولين أكثر فأكثر بشؤون حياتهم الخاصة ومصالحهم الذاتية والآنية، فلا يربطهم بالدولة أيّ شيء. وعندها تنهار العصبية تماماً، وتموت في النفوس حمية الدفاع عن حقوق المملكة والنظام. وعندها يصبح العرش عرضة لهجوم مجموعة ذات ولاءات أخرى وعصبية حامية تجمع قواهم.

إنَّ دورة التطور التأريخي هذه ـ والتي نظّرها ابن خلدون ـ تؤكد على أهمية أواصر العلاقات الاجتماعية لبقاء وديمومة الدول والممالك؛ لذلك عدّها من أهم العوامل المحركة لعجلة التأريخ. كما وأضحى ابن خلدون من أوائل الذين كتبوا في تأثير الاقتصاد على قوة الاواصر الاجتماعية عند الناس(١).

وقد توصل روسّو لنفس الاستنتاج القائل بأنّ العلاقات الاجتماعية للناس تتأثر بصورة سلبية بالعامل الاقتصادي، لكنه اعتقد بأنّ المشكلة ناتجة من منظور مغاير لما اعتقده ابن خلدون. فقد افترض روسّو حالة عيش الإنسان على الطبيعة (السابقة على تكوين الدولة السياسية) هي حالة العيش على الفطرة الإنسانية التي يسودها الوئام، وتخلو من الصراع

---

(١) Erwin I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 88.

الاجتماعي، حيث يستثمر فيها الإنسان مصادر الطبيعة مع الآخرين، متعاوناً معهم من أجل غريزة حب العيش والبقاء. في تلك المرحلة الفطرية لم تكن الحياة مهددة بالمخاطر؛ ولذلك لم يمتلك الإنسان نوازع ذاتية تجعله يسلك تصرفاً عدائيّاً تجاه الآخرين، وتجاه الطبيعة التي توفر له سبل الحياة. حيث كان يتحكّم بمشاعره الطبيعية وغرائزه وطبائعه والتي جعلته صبوراً ومخلوقاً متعاطفاً يمتلك حسّاً إنسانيّاً تجاه الآخرين، فلا يقوم بتجميع وتكديس موارد تفوق احتياجاته، أو ما يميزه كشخصية منفردة ومنافسة في تعامله مع الآخرين.

وتستند علاقاته الاجتماعية على شعوره بضرورة تبرير موقفه وسلوكه من قِبل الذين حوله. ولكن الملكية الخاصة هي التي عكّرت صفو الحياة الاجتماعية المتآلفة. فعندما نمَت كشعور ملحّ داخل النفس الإنسانية جعلته يفكر بالفائدة الشخصية والمصلحة الذاتية بدلاً من مصلحة المجتمع ككل، فبمجرد أن بدأ الإنسان بإحاطة سورٍ حول ممتلكاته وأصبح مستعداً للدفاع عنها؛ ظهرت الملكية الخاصة كظاهرة اجتماعية تنتشر بين الجميع، وأخذت حيّزاً معيناً من الحياة الاجتماعية، وبدأت تصبح سلوكاً مقبولاً بالنسبة للعلاقات الإنسانية.

إنّ الخاصية الأساسية التي يتميز بها المجتمع المتمدّن هي عدم المساواة في المِلكيّة. فهي ظاهرة ظهرت عرضيّاً في الحياة الإنسانية، وعندها غيرت من الطبيعة البشرية وطبيعة العلاقات الاجتماعية. فعلى المستوى الفردي، ظهرت لدينا ظاهرة الطمع التي جعلت الإنسان يهتم بتكديس المادة، ويصبح عدائيّاً واقتصاديّاً في علاقاته. وعلى المستوى الاجتماعي، فرّقت المجتمع الإنساني إلى طبقات عدة، بين ولئك الذين يملكون والذين لا يملكون، حيث يقوم المالكون باستغلال المعدومين؛ لذلك استنتج روسّو أنَّ مخلّفات الملكية الخاصة سلبية التأثير في التأريخ البشري، ومعكرة لصفو الحياة الإنسانية. فقد استعبدت

الملكية الخاصة الجميع، فحتى المالكون جعلت منهم عبيداً لطمعهم وأموالهم. ولغرض رفع مستوى الإنسانية أو النهوض بها لتتجاوز هذه الحالة المرَضيّة من العلاقات غير السويّة؛ فعلى الإنسان أن يقوم بتنقية نفسه من أدران ظاهرة الملكية الخاصة، وأن يعود بالمجتمع المدني إلى مستوى العيش على الطبيعة الفطرية.

ومع أنَّ ماركس أخذ بتحليل روسو للتطور التأريخي الإنساني بأنّ للملكية الخاصة تبعات سلبية على علاقات الإنسان الاجتماعية، وأنّها العامل الرئيسي المهيمن على طبيعة الحياة الإنسانية، لكنه لم يتفق معه بالاستنتاج الذي توصل إليه. فالتاريخ حسب المادية الجدلية؛ هي عملية مستمرة ومتطورة ومتمحورة حول عملية امتلاك رؤوس الأموال، ولكن الخلاص يكمن ليس في إلغاء هذه الملكية الخاصة والرجوع قهقرياً إلى الحياة الطبيعية الفطرية، ولكن بتطوير هذا العامل من ملكية فردية إلى ملكية جماعية، وعندها تزول سلبياتها المؤثرة على الحياة الإنسانية. وفي هذه الحالة ـ حسب نظرية ماركس ـ فإنَّ التأثيرات السلبية للملكية الخاصة تنتهي، وعندها يجني المجتمع الإنساني ظهور التأثيرات الإيجابية للملكية العامة.

بينما يؤكد السيد الصدر أنَّ هناك تأثيرات مهمة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية على عملية التطور التأريخي، فهو يعتقد أنَّها لا تعطينا الصورة الكاملة لمجمل العملية التأريخية على جميع مستوياتها. فإنَّ علاقة الإنسان بربه هي قطب هذه الحركة التأريخية، وأنها العلاقة التي ترسم لنا نهاية التطور التأريخي. كما يَعدُّ السيد الصدر الإنسان عنصراً أساسيّاً في تكوين التأريخ؛ لأنَّه المخلوق الوحيد الذي له القدرة أولاً على القيام بالدور الذي أناطه الله له (الاستخلاف) أو التمرد عليه. فهو إما أن يقوم بالمسؤولية الربانية، أو الانحراف عن هذا الهدف الذي

خلق من أجله[١]. فما الوجود الاجتماعي والكيان الاقتصادي لأية أمّة هو ناتج حتمي لفعاله؛ لذلك تختلف نظرية الصدر عن النظرية الماركسية التي تعد أنَّ الهيكلية العليا للمجتمع (كالدولة والعلاقات الاجتماعية، والقيم الثقافية الحضارية، والقانون والمعرفة) ظواهر انعكاسية للحالة المادية ـ الاقتصادية التي يعيشها الإنسان.

ويسأل الصدر عندها سؤالاً مهمّاً وهو، ما هو المكون الداخلي للإنسان الذي يجعل نتاج التطور التأريخي مختلفاً من مجتمع إلى آخر، ومن حقبة إلى أخرى؟ وجواب السيد الشهيد على هذا السؤال هو المثل الأعلى، والذي يحدّد الهدف الذي يسعى له الإنسان في حياته الاجتماعية للوصول إليه خلال حقبة ما من تطوره الحضاري. فإنَّ هذا المثل الأعلى للمجموعة البشرية نابع من التطور الثقافي والحضاري للأمة ونظرتها حول الحياة والوجود[٢]. فما السياسة العامة والعلاقات الاجتماعية إلا انعكاس حتمياً لهذا المثل الأعلى؛ والتي منها تصبح حياة الأمة وقيمها وأهدافها المرحلية ناتجاً حتميّاً له. فيصف السيد الصدر معالم المثَل الأعلى لأية أُمّة قائلاً:

«فبقدر ما يكون المثَل الأعلى للجماعة البشرية صالحاً وعالياً؛ تكون الغايات صالحة وممتدة، وبقدر ما يكون هذا المثل الأعلى محدوداً أو منخفضاً؛ تكون الغايات المنبثقة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً. إذن المثل الأعلى هو نقطة البدء في بناء المحتوى الداخلي للجماعة البشرية، وهذا المثل الأعلى يرتبط في الحقيقة بوجهة نظر عامة إلى الحياة والكون»[٣].

---

(١) الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١١٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

ويحدد السيد الشهيد ثلاثة أنواع من المُثل العليا للأمم:

الأول: هو المثل الأعلى الذي يعكس البيئة والظروف التي يعايشها الإنسان خلال حياته[١]. ويكون حصيلة هذه الظروف الموضوعية بكل أخطائها وتجاوزاتها ومحدوديتها وقصورها، ويرسم مثل هذا المثل الأعلى مستقبل الإنسان. إنَّ هذه المثل النابعة من الطبيعة الآنية للأمم هي مُثل عليا محافظة، بمعنى أنَّها ستعيق التطور والتقدم التأريخي للأمة، حيث سيكون المستقبل عبارة عن تكرار للماضي. ويجعل من القيم المحددة والنسبية مُثُلاً عليا على الأمة المحافظة عليها والدفاع عنها، فلن تكون هنالك عملية تجديد وتطور ويبقى الماضي هو الأمل المنشود. وفي الحقيقة أنَّ الايمان بمثل أعلى «محافظ» يمكن أن يعد عملاً انتحاريّاً للجماعة البشرية، حيث إنَّه سيقودها إلى تدهور مجتمعهم وانحلال أمتهم؛ لأنَّه لن يمنحهم الفرصة أو الطاقة الأخلاقية الكامنة لتطوير مصادرهم الاقتصادية، وتعزيز أواصرهم وصلاتهم الاجتماعية أو لتحريك مواهبهم الخاصة.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: لماذا يقوم أيّ مجتمع ما بالإيمان بِمِثلِ هذه المُثُل المحافظة، وفي أن يرجع إلى جذوره التأريخية ويختار قدوته منها؟ يوضح السيد الصدر أنَّ هناك سببين لمثل هذه العملية الجماعية الانتحارية: **الأول** هو سبب نفسي حيث يخلد الناس إلى تراثهم وطريقة عيشهم والمحافظة على نمط حياة معينة؛ وبهذا تنشأ لديهم رغبة في عدم التغيير والإرادة بالمحافظة على طريقة عيشهم السائدة[٢]. فيصبح الفرد نتاج بيئته، لا يرغب في التغيير، ويقاوم أية

---

(١) محمد باقر الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

محاولة لتحسين قيَمِهِ وتطوير محتواه الداخلي، فإنَّ بيئته الاجتماعية جعلت منه عنصراً حسّيّاً محدوداً بتجارب حياته، فهو ليس مخلوقاً عاقلاً ومفكراً تواقاً للتغيير؛ لذلك فهو يعيش ليومه ولا يمكنه تصور مستقبلٍ مغاير لطريقة حياته. ويصف القرآن مثل هذه الحالات من النزعات الاجتماعية في الآيتين التاليتين:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾[1].

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾[2].

الثاني: هو سببٌ اجتماعيٌّ عندما تكون هناك سلطة متجبرة أو متقوقعة، تفرض قيمها الخاصة وأهدافها المحدودة على الأمة لصهْر المجتمع وبنائه حسب رغبتها ومصالحها الخاصة؛ من أجل هدف واحد ألا وهو بقاء حكمها ودوام سيطرتها على مقاليد الحكم[3]. فتأريخيّاً إنَّ بقاء هذا النوع من النظم السياسية على مر العصور، إنما يكون ضمن ظروف عصيبة من حياة الأمم، وتكون ديمومتها مؤقتة ولا يكتب لها البقاء. وبسبب حساسية هذه الحالات الطارئة من حياة الأمم فإنَّ القائد السياسي أو الطبقة الحاكمة المتنفذة، إنما يتشبثون بإسناد حكمهم في إدامة الوضع القائم ومحاربة التغيير في شتى مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية، والتي قد تسبب زعزعة الحكم. ويذكّرنا القرآن ببعض هذه التجارب الاجتماعية لبعض الأمم السالفة:

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٠.

(٢) سورة المائدة: الآية ١٠٤.

(٣) الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى...﴾[١]
﴿...مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴿٢٩﴾﴾[٢].

وفي الغالب، فإنَّ القائد المتنفذ أو النظام السياسي يصبحون في النهاية هم المثل الأعلى نفسه. والهدف من هذا التحول الطبيعي لمثل هذه المُثُل المحافظة على شخص القائد أو شكل النظام السياسي القائم؛ إنما يعود إلى مقاومة التغيير الذي قد يقوض استقرار الدولة والحكم القائم، ويهدد ديمومة واستقرار الحاكمين. فهُم في الواقع يقاومون حركة الأمة في البحث عن مثَلٍ أعلى بديل قد يُغيّر الظرف الحالي إلى مستقبل يختلف تماماً شكلاً ومضموناً عن الوضع القائم، وينادي بمجتمع أفضل مما يؤدي إلى الذبول النهائي (باستعمال مصطلح أنجلز) للنظام السياسي القائم.

إنّ النتائج التأريخية للمثل الأعلى المحافظ هو الانحلال التدريجي للمجتمع وضياع مصادر ثرواته، فليس هنالك من أواصر وحدة اجتماعية يتعاضد بها أبناء الأمة، وهدف عام يتحدون عليه ليدفعهم للحركة الحضارية والتطور وجمع شملهم. فعامل الوحدة الذي يجمع لفيف الناس هو ذلك الشعور الذي ينتج عنه العمل المشترك والمستمر الذي يهدف إلى التحكم بمصادر الثروة، وفتح آفاق المستقبل الذي يجب أن يؤمن به الجميع على أنَّه غدٌ مشرق يستحق الصراع من أجل تحقيقه. وبدون هذا الشعور الجماعي فإنَّ النظام الاجتماعي سينهار لا محالة. ويعطي السيد الصدر ثلاثة احتمالات قد تؤدي إلى إنهاء مثل هذه المجتمعات التي تلتزم بهكذا مُثلٍ محافِظة:

أولاً: الغزو العسكري من قِبل قوة أجنبية لا يمكن مقاومتها؛ بسبب

---

(١) سورة القصص: الآية ٣٨.

(٢) سورة غافر: الآية ٢٩.

المصادر الاجتماعية المشتتة، فإنَّ إرادة الناس قد انقهرت وطاقاتهم أُهدرت على اهتماماتهم المادية وتفاصيل الحياة الآنية(١). وأفضل مثال لهذه الحالة هو الغزو المغولي للمناطق الإسلامية والانهيار السريع للأمبراطورية الإسلامية، حيث كانت الدولة العباسية غير قادرة على مقاومة الغزو لضعفها. (ولعلنا في هذا المجال نذكر الغزو العسكري الأمريكي للعراق والقضاء على الحكم الصدامي، فإنَّ المثَل الأعلى للدولة كان محصوراً حول الفكرة القومية والتمجيد بآثار الماضي للأمة العربية، والذي سرعان ما تمحور هذا المثل الأعلى حول شخص القائد والتمجيد بإنجازاته الزائفة.فتحولت الدولة إلى شخص القائد والقائد هو المثل الأعلى للشعب، ولكن سرعان ما تبين زيف هذا المثل وعدم إيمان الأمة به، مما جعلها لقمة سائغة لاحتلال عسكري، وانهيار الدولة ومؤسساتها العسكرية والسلطوية بأيام معدودات).

ثانياً: الغزو الفكري الأجنبي وتبنّي الأمة لمثَل أعلى من الخارج؛ لغرض إعادة الحيوية للأمة(٢). وفي هذه الحالة تفقد الأمة هويتها ولا تستطيع الاعتماد على قدراتها على البقاء والاستمرار، وتصبح مثل هذه الأمة ظلّاً لأمّةٍ أخرى تعيش على فتات ثقافتها المستوردة. وهنا يشير السيد الصدر إلى حال المسلمين المتشبث بالقيم الغربية والمثل الأعلى للغرب، وقبولهم بأن يدوروا في فلَك حضارتهم المادية ومدنيّتهم البراقة. وخير مثال يصف هذه الحالة هو قيام أنظمة مثل شاه رضا بهلوي في إيران ومصطفى كمال أتاتورك في تركيا؛ اللذين أرادا فرض المثال الأوربي على دولهم ومحاولتهم لتغيير ثقافة أممهم(٣).

---

(١) الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

ثالثاً: ظهور مثَل أعلى جديد يقوم على أنقاض المثل الأعلى الموروث؛ ليساعد على إنهاء البنية الاجتماعية القديمة، وإيجاد نظام سياسي جديد يلبي تطلعات الأمة الآنية قبل فوات أجلها[1]. وما قيام علماء المسلمين (الذين ظهروا نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلادي)، والذين قادوا حركات التحرر من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ إلّا من أجْل تقديم مثل أعلى مُستحدث للأمة الإسلامية، محاولين بذلك إعادة الحيوية للمسلمين من جديد على أنقاض الأمبراطورية العثمانية.

أمّا النوع الثاني من المُثل العليا فهو الذي يتولد من تطلعات الأمة ورغبتها في البقاء والنمو الحضاري، وهذا المثل الأعلى المثالي (أو إذا أمكن أن أطلق عليه اليوطوبي) ليس استنساخاً للوضع القائم، كما في حالة المثل الأولى المحافظة، لكنه يقود الأمة نحو التطور الحضاري والحداثة والازدهار المدني. فكلنا نعلم أنَّ أبناء الأمة ـ أية أمة ـ إنما يجاهدون في سبيل مستقبل أفضل، ومن أجل تغيير ظروف حياتهم المتدهورة وتحقيق أهداف آنية معينة. وهكذا أمةٌ إنما تبحث عن قيام دولة عصرية مثالية بكل معانيها، والتي من ضمنها إيجاد حلول للمشاكل التي تواجه الإنسانية. فإنَّ قدرة الإنسان العقلية محدودة؛ وعليه، فهو لا يستطيع توقع التناقضات المستقبلية التي ستواجهه، أو حتى معرفة الهدف الأساسي لحياته.

ولكن الظروف التي يعتقد الإنسان بأنها ستشكل عالمه المثالي المنتظر سرعان ما يكتشف أنَّها غير متكاملة. وعلى الرغم من أنَّ مثل هذا المثل الأعلى يمكن أن يفجر الطاقات الكامنة لدى الناس، ويقوم

(١) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، مصدر سابق، ص ١٣٥.

بتوسيع آفاقهم وقيمهم، ويشجعهم على استثمار بيئتهم والتحكم بها، واستخدام مصادرهم الاقتصادية بما يخدم تحسين أحوالهم المادية، ويحثهم على بذل الجهود لتزعّم حركة التأريخ، ولكن مثل هذه الإنجازات الاجتماعية لمثل هذه المُثل العليا عادةً ما تكون وقتية ومحدودة التأثير والنمو. فقدرة النمو والتقدم للأمة عادة ما تكون متناسبة طرديّاً مع قدرة المثل الأعلى على تصوير حقيقة المستقبل المنشود، ففي مثل هذه الحالات التي يتعلق بها الإنسان بمُثل عليا «يوطوبية»؛ تجعل الإنسان قادراً على الوصول إلى الهدف الذي رسمه هذا المثل الأعلى، وعندها يصبح هذا المثل الأعلى في النهاية هو عقبة التقدم والنمو الحضاري؛ لأنّ الظروف المثالية التي قدمها المثل الأعلى أصبحت ظروفاً معاشة حاضرة، وبهذا يتحول المثل الأعلى «اليوطوبي» إلى مثل أعلى «محافظ» ليس لديه الإمكانية في رسم المستقبل والقدرة على التطوير، أما الملتزمون ببقائه ومبادئه سيواجهون مشكلة الحتمية التأريخية. أو بتعبير السيد الصدر: إنَّ «الذهن البشري المحدود لا يستوعب المطلق دائماً، وإنما يستوعب نفحة من المطلق»[١].

ويعرّف الصدر نوعين من الظروف التي يكون فيها المثل الأعلى «اليوطوبي» المثالي فاشلاً في تحقيق المستقبل المنشود للإنسانية وحل تناقضات الإنسان المزمنة:

الأول: الفشل على مستوى التعميم الأُفقي، أو القبول بتفسير الظروف الآنية على أنّها جل التناقضات الإنسانية. حيث يتصور الإنسان مستقبله من خلال ظروفه التي تقيد حركته وتطوره، والتي سوف يثور ضد أيّ شيء مرتبط بواقعه الآني الذي يئن منه. فإنسان روسو قد وُلد حراً،

(١) الصدر **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، ص ١٦٥.

ولكن بسبب القيود التي من حوله عاش أسير العبودية المحكمة، فجعلته يقاتل من أجل كسر جميع هذه القيود (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية)؛ ولذلك رأينا الإنسان الغربي ومن أجل خلق عالم جديد لا يرتبط بماضيه، وقيمه وعقيدته، جعل من الحرية هي المثل الأعلى الذي يصبو إليها. فقد قامت حركة التنوير في أوربا في القرن الثامن عشر كمثال لهذه الظاهرة.

فإنسان أوروبا الذي عانى من القيود الدينية التي تفرضها الكنيسة، والاستغلال الاقتصادي الذي يفرضه النظام الإقطاعي، والضغط السياسي للملَكية المستبدة، قد قرر الحصول على حريته من كل هذه المعوقات التي تقيد حركته في الحياة، لكنه اكتشف أنَّه قد خلق من طبيعته الإنسانية وحشاً كاسراً؛ من خلال الحرية المطلقة غير المقيدة بأية قيم والتزامات خلقية. فالحرية حسب ـ تعبير السيد الصدر ـ تحتاج إلى مضمون، إلى محتوى مجرد [تجعل من الإنسان] يستطيع أن يتصرف، يستطيع أن يمشي في الأسواق هذا لا يكفي، أما كيف يمشي؟ ما هو الهدف الذي من أجله أن يمشي في الأسواق؟ [هذا هو] المحتوى الذي فات الإنسان الأوربي[١].

فعندما تصبح المبادئ الدينية والخلقية قيماً نسبيةً، يصبح كل عمل غير مشروع له بعض المشروعية ووجهة نظر مقبولة. عندها فشلت الديمقراطيات الرأسمالية في خلْق العالم المثالي اليوطوبي للرجل الغربي. فهذا الإنسان الغربي مصاب بأزمة أخلاقية عندما أصبحت كل قيمه متعادلة في درجة صلاحها وطلاحها، فلا صبغة لها في ميزان الحق والباطل، وأصبحت النتيجة أنَّ هذا النظام السياسي الذي أريد منه أن

(١) محمد باقر الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، ص ١٦٨.

يوفر مطلق الحرية للفرد تسيطر عليه القوى الرأسمالية الكبرى في العالم، بينما يُستغل العمال بصورة بشعة من قِبل النظام الاقتصادي الجديد، وأنَّ الشريحة العامة من المجتمع الغربي تئن من انعدام القيم الأخلاقية والتفكك الاجتماعي[١].

الثاني: فشل التعميم الزمني أو التنبؤ بالمستقبل القريب.

فبينما يرفض الإنسان كل ما هو سيّئ في الظرف الاجتماعي الحالي، فهو يلجأ لمحدودية فكره في تصوير ظروف اجتماعية مثالية للمستقبل الإنساني، أي افتراض حالة اجتماعية مثالية. فمثلاً إنَّ الماركسيين في أوربا في القرن التاسع عشر الذين شهدوا فشل أنظمتهم الاجتماعية والاقتصادية وسيطرة الرأسماليين على الحياة السياسية والفكرية قدموا مشروع المثالية العمالية «الاشتراكية». وعلى أية حال فإنَّ الحركة الاشتراكية في روسيا والصين قد تزعم أنَّها نجحت في تجربتها على عدة أصعدة في الحياة السياسية والاقتصادية، لكنهم يعترفون أنَّ المثالية المزعومة هي سراب لا غير. فلو عاش السيد الصدر ليشهد التحول الأخير في أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتي والصين الشيوعية؛ لرأى أنَّ تحليله التأريخي بالنسبة لمثالية الإنسان الواهية كان صحيحاً. حيث تنبّأ بأنّ المثالية الإنسانية للمستقبل سوف تجهد نفسها وهي منتهية إلى الزوال لا محالة. فيمكن للإنسان التنبؤ بأحداث وقتية ونسبية، ولكنه لا يستطيع رسم صورة واضحة وجلية للمستقبل وحركة التأريخ بصورة كاملة، فهو أمر يخص الله ﷻ.

وجزء من فشل كارل ماركس في رؤيته للمستقبل الإنساني الذي اعتقد بأنَّه سيكون اشتراكيّاً شيوعيّاً؛ هو بسبب ـ ما يقوله الصدر ـ أنَّ تفكير

---

(١) الصدر، فلسفتنا، مصدر سابق، ص ٢٠ ـ ٢٣.

ماركس محدودٌ بتجربته في النظام الاجتماعي في أوربا، لذلك فإنَّ تحليله وتنبؤه سيكون محكوماً بتلك التجربة الأوربية للقرن التاسع عشر الذي عاش عمره من أجل تحليلها. فماركس هو ابن بيئته الأوربية؛ وعليه، فنظرته للمستقبل كامنة في تجربته الإنسانية النسبية المحدودة. فلا يمكن لعقلية الإنسان المحجورة بتجارب البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية أن تتنبأ بماهية وشكل وطبيعة المستقبل الإنساني البعيد.

لذلك فإنَّ النوع الثاني من المُثُل العليا اليوطوبية التي صنعها الإنسان ستُنهي بعض مآسي الواقع الاجتماعي لا محالة، ولكن ما إن تصل الأمة إلى الهدف النسبي المرسوم من قِبل المثل الأعلى؛ فإنَّ هذه الأمة تجد نفسها في منتصف الطريق بدون هدف حقيقي يساعدها على الاستمرار في النمو، وتصاب بحالة الركود، وستنتهي منجزات كل مراحل النمو والازدهار للمراحل السابقة. ويروي القرآن نتائج هكذا حالات في التأريخ الإنساني:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٣٩﴾﴾[1].

﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾﴾[2].

ويعطي الصدر تحليلاً لمراحل الركود في المجتمع والناتجة عن تبنّي مثلٍ أعلى «يوطوبي»، فأولى المراحل التي تمرّ بها هكذا أمّة هي مرحلة النمو والتطور بصورة عامة. بما أنَّ المثل الأعلى هو ناتج عن طموح الناس في مستقبل أفضل[3]. لكن التطور الحقيقي حبله قصيرٌ،

---

(١) سورة النور: الآية ٣٩.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٤١.

(٣) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٤٣.

ومكاسبه محدودة؛ وعليه، فحالة الانتعاش بتحقيق النتائج المرجوة تمُر مَرّ السحاب. ويصف القرآن تحقيق أهداف مثل هذا المثل الأعلى الوقتي اسم «العاجلة»؛ لأنّ هذه المكاسب لا تدوم لفترة طويلة.

﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ۝١٨﴾[١].

وتبدأ المرحلة الثانية عندما تتجمد حركة المثل الأعلى، ولا يصبح قادراً على دفع الأمة للمشاركة الجماعية نحو النمو والتطور. وفي هذه الحال يكتشف الناس أنَّ اليوطوبيا إنما هي مثالية وقتية، وغير حقيقية[٢]. وأنَّ هذا المثل الأعلى لا يستطيع تقديم أنموذج جديد لمستقبل أبعد؛ لذلك يتحول إلى عامل ركود وتقهقر. وحالة الركود هذه تُحوّل هذا المثل الأعلى إلى صنم معبود. وعندها يتحول القادة الذين ينادون ويدافعون عن أهداف هذا المثل الأعلى إلى أسياد وأصحاب مراكز قوى، وما بقية أبناء الأمة إلّا أتباعاً، وليسوا مشاركين في حركة التطور الاجتماعي. وتُعَدّ المرحلة الثالثة استمراراً لحالة الركود السابقة، ولكن فيها ينقسم المجتمع إلى مجموعتين مميّزتين: طبقة النخبة الحاكمة التي لديها غرض واحد؛ ألا وهو حماية مصالحهم والحفاظ على امتيازاتها الشخصية في النظام القائم، ولا تكون مهتمة بمستقبل الأمة، وفي أسفل السلّم الاجتماعي يصبح المجتمع منقسماً إلى شيَع وفِرق كل حزبٍ بما لديهم فرحون (حسب الوصف القرآني)، وجهودهم وأهدافهم مبعثرة وليس لديهم أيّ أمل في مستقبل النظام القائم[٣].

أما في المرحلة الأخيرة فيحتل المجرمون المواقع القيادية في

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١٨.
(٢) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

النظام؛ ليسببوا حالة التعفن النهائي والموت المحقق للأمة. وقد أشار القرآن لحال هؤلاء القادة المجرمين الذين لا تحكمهم أية قيم أخلاقية أو مبدئية، غير مكترثين بواقع الأمة وحياة أبنائها[١]. فيسببون الدمار والويل للجميع على السواء فلا تصيبن الذين ظلموا منهم خاصة.

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا۟ فِيهَا ۖ وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١٢٣﴾﴾[٢].

ويذكرنا السيد الصدر في هذا المجال نشوء الدولة الألمانية وسقوطها عندما تبنّت المثل الأعلى اليوطوبي المتمحور حول القومية والفكر القومي[٣]. ففي عدة عقود حققت الأمة الألمانية وعودها في بناء دولة قومية عظيمة. ولكن في نهاية المطاف، عند تحقيقها الهدف المرجو من مثالية الأمة القومية الموحدة للألمان، فإنها قد أفرزت مبدأ تفوق «العنصر الآري» على سائر البشر. وأصبحت هذه العقيدة العنصرية كالصنم المعبود، وعندها شَعَر الألمان بالضياع بالنسبة لمهمتهم التاريخية، ولم يستطيعوا تصور أيّ مستقبل يخص حياتهم بدون تحقيق هذا الهاجس الفكري. وبالتالي أصبح المثل الأعلى الذي بدأ كمحرك للشعب الألماني شيئاً هامشيّاً بالنسبة للنظام الاجتماعي والسياسي. وكان من الواضح والسهل تسلط المجرمين النازيّين في استلام مقاليد السلطة؛ بشدّ الجماهير نحو هذا الصنم الذي تطور من مَثَلهم الأعلى القومي، والذي عنده استطاع النازيون تحطيم كل آمال الدولة الألمانية ومنجزات الشعوب الألمانية جمعاء، بالإضافة إلى مجمل الحضارة الأوربية الحديثة التي بُنيت على أساس مثال قومية الدولة الحديثة.

---

(١) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.
(٢) سورة الأنعام: الآية ١٢٣.
(٣) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٤٦.

أما ما يدعو له السيد الصدر من المُثُل العليا؛ هو ذلك المثل الأعلى «الحقيقي» المتمثل بالله سبحانه وتعالى. وما رسالة الإنسان على الأرض إلا العمل الجاد باتجاه الوصول إلى هذه الحقيقة الربانية المطلقة[1].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾[2].

وهنا يطرح السيد الصدر الدينَ على أنَّه اليوطوبيا الإلهية، والوسيلة الوحيدة المتوفرة للبشرية، والتي من خلالها يمكن أن يسير الإنسان بحركة نمو تاريخية غير منقطعة نحو المطلق الذي هو الله وحده. فإنَّ الدين والنظام الاجتماعي المنبثق منه هو الذي يمكّن الإنسان من التطور الروحي والمادي، ويجلب له السعادة الدائمة. فبما أنَّ الله هو المطلق في هذا الوجود؛ لذلك فإنَّ رسالة الإنسان في تحقيق هذا المثل الأعلى إنما هي جهاد مستمر ومحفز دائم للإنسان في الوصول إلى هذا الخير المطلق. وهذه الرسالة هي أيضاً إلهية الصنع، فهي جزء أساس من حركة التأريخ والتي لا يمكن للإنسان أن يحيد عنها؛ لذلك فإنَّ البشرية إنما هي جزء من تلك العملية التأريخية بغضّ النظر عن مُثلهم العليا الآنية والوضعية التي يتبعونها في صراعهم التأريخي. فقد تتبنّى الأمم مجموعة من المثل العليا المختلفة، وقد تقاوم الأمم التغيير الذي هو جزء من حركة التأريخ المرسومة من قِبل صانع التأريخ البشري (الله سبحانه وتعالى)، ويتخذ الناس أهدافاً مختلفة في حياتهم، وأنَّ بعضها لا تؤمن بالله ورسالاته، ولكن حركة التأريخ الشاملة هي إن شئنا أو أبينا متجهة نحو الله.

فالله سبحانه في حركة التأريخ هو نهاية كل شيء كما أنَّه بداية

---

(١) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٢) سورة الانشقاق، الآية: ٦.

الخلق والوجود. ولكن هذه النهاية الحتمية - يصرح السيد الصدر - هي ليست نهاية جغرافية أو تاريخية، فإنَّ الله هو مطلق الوجود، وهذا يعني أنَّه في كل مكان وفي كل زمان[١]. إنَّ الإنسان لا يمكنه الوصول إلى الله؛ لأنَّه المطلق، ولكنه يستطيع فهْم الهدف من وجوده وفهْم دوره في حركة التأريخ في أيّ لحظة أو في أيّ مكان، بحيث يستطيع الإنسان من السير باتجاه حركة التأريخ أو إبطاء حركة تطوره. وبما أنَّ الإنسان محدود في وجوده؛ فلا يستطيع الوصول إلى المطلق الإلهي. ولفهم ماهية الله فإنَّ الأمر يتناسب مع قدرة الإنسان المحدودة التي لا تستطيع فهْم حقيقة الذات الإلهية ومطلق وجوده؛ وعليه، فإنَّ التطور الإنساني هو في عملية كفاح مستمر للوصول المطلق.

وقد يسير الإنسان نحو الله بطريقتين: فقد يكون تقدماً ولكن بوعي الإنسان التام لرسالته، والهدف من وجوده، ودوره الرباني المرسوم له، أو قد يكون تقدماً ولكن الإنسان يجهل دوره التأريخي، ولكنه يتقدم باتجاهه دون قرارٍ مسبق ودون إرادة. ويطلق السيد الصدر على الحالة الأولى بالتقدم المسؤول، ويسمي الحالة الثانية بالتقدم غير المسؤول[٢]. والتقدم غير المسؤول يحدث عندما يتبنى الإنسان في حياته مثلاً أعلى غير الله سبحانه وتعالى. وتُدعى حالة التقدم المسؤول في الفقه بالإيمان والعبادة أو استسلام الإنسان لربّه واتّباعه لتعاليمه، وتجعل هذه الحالة من طاعة الإنسان المتناهية لله موافقة لحركة التطور التأريخي.

بينما يكون التقدم المسؤول ذا تأثير إيجابي على الإنسان، فمن جهة سيفتح هذا التقدم المجال أمام الإنسان لديمومة التطور والنمو الحضاري؛ فليس هنالك حدود لهذا التطور ولا معوقات وفترات توقّف

(١) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٥٠ - ١٥١.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

وانحطاط إذا ما التزم بالمثل الأعلى المطلق[١]. ففي مسيرته نحو الله المطلق سيحمل الإنسان مهامه التأريخية ويدخل في صراع مستمر في القضاء على كل القيم الفاسدة والمُثل العليا الوضعية والأصنام الناشئة منها. فلا توجد هنالك حدود تعيق التطور الإنساني، ولا توجد هنالك أيضاً مراحل تاريخية من الركود والتلكؤ المستمر خلال هذه المسيرة الربانية.

ومن جهة أخرى، إنَّ اتباع الرسالة الإلهية وانتداب الله سبحانه كمثل أعلى؛ سيؤدي إلى حل التناقضات التي تواجه الإنسان في حياته الاجتماعية. إنَّ مصدر هذه التناقضات ليس سببها عوامل اقتصادية أو اجتماعية، ولكنها نابعة من داخل النفس الإنسانية، حسب نظرية السيد الصدر، فيتحمل الإنسان مسؤولية أعماله أمام الله. إنَّ هذه المسؤولية تجاه الله القوي القادر ستنهي كل أشكال الاستغلال والظلم الواقعة على الإنسان من قِبل أخيه الإنسان. فمِثل هذه المسؤولية التامة للإنسان لا تتوفر بغير الإيمان بالله. ففي حالة المُثل العليا الأخرى يكون الإنسان معرّضاً لحساب القوانين الوضعية أو القيم الأخلاقية الاجتماعية، والتي تجعل الإنسان مسؤولاً أمام سلطات الدولة ومؤسساتها المختلفة، لكن مثل هذه السلطات لها حدود لصلاحياتها وقوى تأثيرها على المجتمع؛ لأنّ الإنسان يجد دائماً طُرقاً للتهرب من مسؤولياته وتلافي عواقبها القانونية والإجرائية.

لكن مسألة الحساب أمام الله ليست عبثية أو وقتية، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض. فالإنسان لن يستطيع الهروب من سلطان الله، وفي هذه الحالة، فإنَّ مسؤولية الإنسان أمام ربه لم تعطَ

(١) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٥٤.

جُزافاً، ولكن الإنسان تحمَّلها لقدرته على حمل الأمانة الإلهية التي «عُرضت على السموات والأرض والجبال وأبَين أن يحملْنها ولكن حملَها الإنسان». فهي مسألة حتمية مناطة بالنفس البشرية، أساسية في خلْقه ودوره في هذه الحياة على الأرض، ومسؤوليته على حمل دور الخلافة على الأرض مستمرة وذات غاية معينة؛ غرضها إنهاء التناقض داخل النفس الإنسانية، والذي يُعد مصدراً لكل أشكال التسلط والفساد الاجتماعي.

فالإنسان بطبيعته مادي وروحي. قد خُلق من طين الأرض، لكن روحه هي نفحة من روح الله[1]. فيشده الجزء المادي لإرضاء غرائزه وحاجاته الجسدية، ولإشباع غرائزه إلى أقصى حد، يصبح الإنسان شَرِهاً ومستعداً لاستغلال الآخرين للحصول على ما يريد، بينما يجعله الجانب الروحاني الإلهي يتفانى نحو الله، ويبتعد عن غرائزه التي تشده نحو الدنيوية الأرضية، فهو يحاول أن يتسامى إلى حالة الوحدة مع الله؛ ليصبح تحت رحمته وعدالته وجماله وعلمه إلى آخر صفات الله التسع والتسعين. ذلك لأنّ دوره هو خليفة لله في الأرض، ولا يتشبه بالحيوان من خلال إشباع غرائزه فقط؛ لهذا فإنَّ دور الدين إعطاء الإنسان القدرة على الحفاظ على القيم الربانية والسيطرة على غرائزه الداخلية حتى لا تصل إلى درجة ظلم الآخرين والفساد الاجتماعي. كما أنَّ الدين يؤهل الإنسان لتحقيق الدولة المثالية التي طالما يئنُّ لها الإنسان على الأرض. وعليه، فإنَّ الإنسان لا يمكن أن يسيطر على غرائزه الحيوانية ويحقق سعادته؛ إلا من خلال مسؤوليته أمام الله السميع العليم.

وباختصار، يستنتج السيد الصدر أنَّ دين التوحيد هو المثل الأعلى

(١) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٥٦.

الوحيد الذي يعطي الإنسان الطاقة لتسيير حركة التأريخ نحو التطور الدائم؛ وبذلك يتم حل التناقضات التي تواجه الإنسانية من داخل النفس الإنسانية[١]. فما صفات الله كالعدالة الربانية التي يوجّهنا القرآن للإيمان بها إلّا الحالة المثالية التي يجب على الإنسان تبنّيها في علاقاته الاجتماعية على الأرض، وإيجادها على الواقع السياسي والاقتصادي. وكذلك الإيمان بيوم القيامة الذي يعطي الإنسان الطاقة الروحية للحفاظ على إيمانه، وكبت غرائزه وجعله مسؤولاً عن أعماله أمام الله. وبينما يوحي الله رسالته للإنسان عبر الأنبياء، فهُم يُعِدّون الإنسان لتحقيق دوره الاستخلافي على الأرض، ويرشدون تطوره الحضاري السليم عبر التأريخ. ويقوم الأئمة من بعدهم بقيادة صراع الإنسان ضد كل أشكال الظلم والفساد التي تحرف الإنسان عن الله، والالتزام بالمثل العليا الوهمية، والتي تعيق تطور الإنسان التأريخي.

نماذج حركة التأريخ:

يفسر الصدر حركة التطور التأريخي كعملية مركّبة تتخذ أشكالاً عدة، تتضمن العديد من العوامل ويشارك في صنعها العديد من الناشطين في المجتمع الإنساني. وعلى أية حال فإنَّ المحرك الأساسي الذي يسير عجلة التأريخ هو المثل الأعلى الذي تتبناه الأمة. إنَّ نهوض وسقوط الحضارة يعتمد بشكل أساس على قوة المثل الأعلى في استخدام طاقة الإنسان وقدرة المثل الأعلى على حل المشاكل والتناقضات.

وقد استنتج السيد الصدر أنَّ المثل الأعلى الوحيد الذي يضمن تطور الإنسان الدائم؛ هو مبدأ التوحيد الإلهي الذي يمر عبر الدين،

(١) الصدر، **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ١٦٠ ـ ١٦٧.

والذي أنزله الله على الأنبياء ﷺ عبر التأريخ الإنساني. فبينما تتحكم المثل العليا الوضعية الأخرى حياة الإنسان وتطوره، وتؤثر على التأريخ الإنساني بصورة أو بأخرى، لكن تأثيرهم على البشرية يكون قصير الأجل؛ لأن علاجها لمشاكل الإنسان وحل تناقضاته الاجتماعية ليس مجدياً. وفي غضون ذلك يكون التأريخ الإنساني عبارة عن حركة تعمل حسب إرادة الله ووفق مشيئته، فقد يسرع الإنسان هذه العملية التأريخية أو يبطئ حركتها، لكنه لا يستطيع حرف اتجاهها أو تغيير سننها العامة. فإنَّ الله لم يجعل حركة التأريخ متجهة نحو هدف معين ومحدد فحسب، ولكن إرادته نافذة دائماً على مسيرة التأريخ الإنساني.

فالتأريخ هو عملية تتضمن إرادة الله وقوة تأثير الرسالات السماوية على الحياة البشرية، ولا يمكن تعطيل هذه الخطط الربانية. فتتحرك عجَلة التأريخ حسب قوة دفع المثل الأعلى الذي يتبناه الإنسان. والمثل الأعلى الوضعي إنما ينتج عنه حكم استغلالي وظالم للإنسان نفسه، وليس هناك مخرج للإنسانية أو حل لهذه التناقضات المزمنة؛ إلا من خلال المَثل الأعلى الحقيقي (التوجه نحو المطلق ـ الله).

وأنَّ السيد الصدر يؤكد أنَّ الله قد وجه حركة التأريخ بانتصارٍ للحق على الباطل في نهاية المطاف، والذي سيحين بقدوم المهدي المنتظر عليه السلام الذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً، ويؤسس حكومة سلام تدوم إلى يوم القيامة. إنَّ انتصار الحق على الباطل وإحلال العدل والسلام والقضاء على كل مظاهر الظلم؛ إنما هي حقيقة حتمية في نهاية المسيرة الإنسانية، ونتيجة لا مفرّ منها للتاريخ الإنساني. فقد وجهت إرادة الله ﷻ التأريخ الإنساني أن تسير بهذا الاتجاه وأن تحقق هذه النتيجة، فالإرادة الربانية نافذة على مسيرة الإنسان على الأرض، وأنَّ التأريخ يسير باتجاه تحقيق هذا الهدف الرباني.

إذن سؤالنا يبقى: كيف نعمل ضمن آلية التأريخ؟ إنَّ إحد السنن الإلهية التي تسيطر على حركة التأريخ هي أنَّ فترات ومراحل الظلم والاستغلال تسبق دائماً حكم القسط والعدل، وهذه الحقيقة التأريخية هي التي ينبّهنا إليها القرآن المجيد.

﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝﴾[1].

فهذه السُّنة الكونية التي أودعها الله سبحانه في حركة التأريخ تبين لنا أنَّه كلما اشتدت حالات العسر والاستغلال؛ ازدادت في الوقت نفسه فرص تحقيق العدالة الإنسانية وانتصارها. لذلك فإنَّ عصر الاستغلال ومظاهره الاجتماعية الظالمة يُولد نقيضه تماماً (إذا أمكننا أن نستخدم المصطلحات «الهيغلية»). فنقيض حالات الظلم والاستغلال في العلاقات الإنسانية في التأريخ البشري هي الدعوة لإحقاق العدالة والسلام، وعندها يصبح النصر حليفاً للمستضعفين من الناس، ولكن بما أنَّ هؤلاء المستضعفين يتبنّون دائماً مُثلاً عُليا محدودة الأهداف والإمكانيات في حل تناقضات الإنسان المزمنة، فإنها قد تقضي على بعض أشكال الاستغلال والظلم؛ من خلال مراحل الصراع الإنساني وثوراته الاجتماعية الكبرى، ولكنها تولّد تناقضات جديدة ومظاهر ظلم واستغلال غير معهودة. وعندها تتضاعف حالات الاستغلال والظلم الإنساني عبر مراحل التأريخ، وتعزّز مواقعها وقواها ضمن التركيبة الاجتماعية ومراكز الحكم في الدولة.

وقُبيل عصر ظهور الامام المهدي ستسود العالم حالة من الظلم والفساد المطبق على البشرية جمعاء، أو كما تصفه الأحاديث النبوية أنَّ الأرض «ملئت ظلماً وجوراً». ولكن النتيجة الديالكتيكية الحتمية لمثل

---

(١) سورة الشرح: الآيتان ٥ ـ ٦.

هذا العصر المظلم هو عصر إحلال القسط والعدل، والنصر النهائي لقوى الخير والسلام على قوى الظلم والجور والاستغلال. حينها ستنتصر قوى الإمام المهدي التي تنادي بتعاليم السماء، ونبذ مظاهر الظلم التي صنعها الإنسان لنفسه؛ وبذلك ستنهي تناقضات الإنسان، ليتهيأ المسرح التأريخي لمرحلة التطور الإنساني الأبدي نحو الخلود المطلق بسلام وعدل وخير.

ويعتقد السيد الصدر أنَّ الإنسان لن يتطور بحالته المادية في عصر الظهور والقضاء على التناقضات التي يعاني منها فحسب، وإنما يتسامى من هذا العالم المادي إلى العالم الأُخروي، فيرتفع من حالته المادية الدنيوية إلى حالته الروحانية، حيث سيسيطر الجانب الروحي من وجوده على الجانب المادي الذي خلق من تراب الأرض، أو بعبارة أخرى، إنَّ هذا الوجود المادي يسير بحركة تطورية مستمرة نحو العالم الميتافيزيقي (ما وراء الطبيعة). والسيد الصدر في هذا المنوال كأنَّه يأخذ بنظرية الحركة الجوهرية لصدر الدين الشيرازي، الفيلسوف الإسلامي (توفّي عام ١٦٤٠ م)، والتي فيها يستمر التطور المادي المحسوس بطريقة تصاعدية؛ للوصول إلى حالة التسامي العليا[١]. فيصف السيد الصدر الحركة الجوهرية قائلاً:

«إنّ المادة في حركتها الجوهرية تتكامل في وجودها وتستمر في تكاملها حتى تتجرد عن ماديتها ضمن شروط معينة، وتصبح كائناً غير مادي؛ أي كائناً روحيّاً، فليس بين المادي والروحي حدود فاصلة، بل

---

(١) يُعرَف صدر الدين الشيرازي في الوسط الشيعي بـ «ملّا صدرا». انظر: عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم**، بيروت: مكتبة الحياة، بدون تاريخ، ص ٣٤٦ ـ ٣٦٨؛ كذلك:

Sayyid Hussein Nasar * Encyclopedia of Philosophy, Mula Sadra, v. 5. 413.

هما درجتان من درجات الوجود والروح بالرغم من أنَّها مادية ذات نسَب مادي؛ لأنها المرحلة العليا لتكامل المادة في حركتها الجوهرية»[١].

ففي المرحلة الرابعة، وهي مرحلة العدل (تبدأ بتولي الإمام المهدي سلطان الحكم في الأرض) يستمر الإنسان بتطور غير منقطع، حتى يتجرد تكوينه المادي إلى الحالة الروحية غير المادية. وهذا التطور يتسامى فيه الإنسان ويعبُر من عالمه الدنيوي إلى العالم غير المادي. وقد توصل السيد الصدر إلى هذا الفهم من خلال تفسيره لمفهوم الرجعة في الفكر الشيعي (وهي حالة رجوع أئمة أهل البيت عليهم السلام لحكم الأرض في مرحلة ما بعد الإمام المهدي إلى يوم القيامة). ومع أنَّ هذا الاعتقاد ليس من المعتقدات الأساسية في الفكر المذهبي الشيعي، إلا أنَّه مدعوم بالعديد من الأحاديث النبوية وأحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام.

فقد فسّر السيد الصدر مفهوم الرجعة على أنَّه ليس برجوع الأموات من عالم البرزخ (وهو الحدّ الفاصل بين الموت ويوم القيامة) إلى الحياة الدنيا في حالة تنازلية، ولكنها عملية بصورة معاكسة تماماً؛ إنما هي حالة تصاعدية يتسامى فيها هذا العالم المادي حتى يصل هذا التطور إلى اتصال ملامس بالعالم الأخروي الروحي[٢]. وهذا المفهوم أنَّه عندما يصل العالم المادي إلى العالم الروحي (عالم المُثل في التعبير الأفلاطوني) الأخروي، فليس هنالك رجوع تقهقري بالمرة. ففي مرحلة العدل وظهور الإمام المهدي المنتظر يصل التطور البشري إلى نقطة التسامي مع العالم الميتافيزيقي الروحي، وعند تلك المرحلة التطورية في

---

(١) الصدر، فلسفتنا، ص ٣٣٦.

(٢) كاظم الحائري في شرحة لمفهوم الرجعة عند أستاذه السيد محمد باقر الصدر، انظر: **التفسير الموضوعي للقرآن**، مصدر سابق، **الحوار الفكري والسياسي**، جزء ٣٢، تشرين الثاني، ١٩٨٥، ص ٤٧.

التأريخ البشري يمكننا ـ حسب ما يفسره السيد الصدر ـ أن نتصور أنَّ بعض الأموات يمكنهم العودة إلى الحياة، أو يمكن أن يطلق عليها مفهوم الرجعة[1]. وعندها يمكن للأئمة ﷺ أن يقودوا العالم في مرحلة ما بعد الإمام المهدي المنتظر؛ لأن العالَمين المادي والروحي هما في حالة تمازج في تلك الفترة من التأريخ البشري.

وحركة التأريخ ـ حسب نظرية السيد الصدر ـ لا تسير بخطٍّ مستقيم كما هي في التفكير المسيحي؛ حيث يصل بين حدَثين تاريخيين تبدأ من خلق الكون وتنتهي في يوم القيامة. فحتى العرْض الذي قدّمه القديس أوغسطين، وذلك بإضافة حوادث تاريخية أخرى، لكن النظرة المسيحية للتاريخ بقيت على ما هي على شكل خط مستقيم. فقدوم المسيح، الذي يعد خلاصاً للبشرية مقدماً من قبل الرب، ليس له وقْع على التطور الإنساني. فواقع الإنسان محكومٌ بخطيئته الأولى تجاه ربه، وما تبعها من نزوله من الجنة إلى الحياة الدنيا. وقدوم المسيح مرة أخرى سوف ينهي الحكم المتعسف الذي واكب نشوء مدينة الإنسان السياسية، وسوف يُنشئ محلها المدينة الربانية على الأرض، والتي من خلالها سيتم خلاص الإنسان من خطيئته الأولى والعودة إلى الله.

ولكن على الرغم من كل هذه الإضافات للنظرية التأريخية المسيحية، يبقى الشكل الكلي لهذا التطور التأريخي للإنسان تطوراً يسير بخط مستقيم، والذي سار على منواله النظري مفكرو حركة التنوير الأوربية في القرن الثامن عشر الميلادي؛ من حيث اعتبار حركة التأريخ تسير على شكل خط مستقيم. ومع أنَّ مفكري حركة التنوير هؤلاء قد عدّوا أنَّ الثورة العلمية هي العامل الأساسي في التطور الإنساني، فإنَّ

(١) الصدر، **التفسير الموضوعي للقرآن**، ص ٤٧ ـ ٤٨.

القديس أوغسطين عَدّ تغلب الإنسان على عواقب خطيئته الأولى التي خالف فيها أوامر ربه؛ هي التي ستساعد على ارتقائه وتطوره الحضاري. أو بعبارة أخرى، فإنَّ مفكري حركة التنوير عدّوا الدين هو المعرقل لتطور الإنسان التأريخي، بينما على العكس تماماً عَدّ القديس أوغسطين أنَّ العودة إلى الدين هي وسيلة النجاة الوحيدة والسبب الرئيسي للتطور الإنساني.

وفي الظاهر يتفق السيد الصدر مع فكرة القديس أوغسطين حول دور الدين السماوي في الخلاص البشري، ولكن تفسيره للتاريخ يأخذ بعين الاعتبار قيام وسقوط الإنسان الحضاري الذي يمر بعدة منعطفات وتجارب بشرية.

«والمسيحية تقف موقفاً إيجابيّاً ـ في الظاهر ـ من الإنسان حين تجعله خلاصة غايتها العليا، ولكنها تقف موقفاً سلبيّاً من التأريخ فتدمر الإنسان حين تحاول القيام بعملية فصل الإنسان عن واقعه الحي ووأد استجاباته لهذا الواقع»[١].

ولكن هذه المنعطفات والوقفات التأريخية هي جزء من الخطة العامة التي وضعها الخالق لحركة التأريخ وليست مناهضة لها فحسب. فيسير التأريخ تبعاً لما وضعه الله تعالى من هدف كلي للتطور الإنساني، وهذه المنعطفات التأريخية لا تمثل المسيرة الكلية للتاريخ البشري. فقد اعتقد أفلاطون بأن التأريخ البشري يمر بحركة انحطاط دورية عن الحالة المثالية المتمثلة بحكم الفيلسوف ـ الملك على سلطان الدولة؛ فتتدهور إلى «التيموكروسي»، والمتمثلة بحكم العسكر الهادفين إلى تحقيق كرامة

(١) الصدر، رسالتنا والتاريخ، في أهل البيت ﷺ تنوّع أدوار ووحدة هدف، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ٢٠٠٣، ص ٢٤.

وسمعة الأمة، وتصل إلى الأوليغاركية التي تسيطر فيها الطبقة الأرستقراطية على الحكم من أجل الحصول على المنافع المادية، إلى أن تصل الدولة في الانحطاط إلى الحكم الديمقراطي، والذي فيه تسيطر الجماهير (الغوغاء) على مقاليد الحكم من أجل منافعهم الشخصية؛ ولتنتهي الدورة التأريخية في الحكم الاستبدادي الذي يستلم فيه الحاكم الفاسد لتحقيق مصالحه الشخصية.

أما الدورة التأريخية لابن خلدون، فمع أنَّها لا تشابه دورة أفلاطون المعتمدة بصورة أساسية على كفاءة وسجية القادة السياسيين للدولة، فابن خلدون يرجع اعتماد حركة التأريخ إلى «عصبية» الجماعة البشرية التي تنشئ الدولة السياسية. فانحطاط الدولة السياسية في جمهورية أفلاطون إنما يعود إلى تدهور الحالة الفكرية والعلمية لقادة الدولة، ولكن مملكة ابن خلدون تتقهقر بتنامي الحالة الاقتصادية في الدولة، والتي تؤدي إلى تفتيت العصبية عند المواطنين. بينما السبب الرئيسي لتدهور الحالة الإنسانية وتطوره التأريخي عند السيد الصدر؛ يعود إلى عوامل الضعف في المثَل الأعلى المتبنّى من قبل الإنسان أو المجموعة البشرية.

فالتاريخ لا يعيد نفسه بصورة دوارة عند السيد الصدر، وإنّما مسيرته الجدلية (الديالكتيكية) تأخذ شكلاً حلزونياً. فعند كل فترة تطور تأريخية، فإنَّ مثَل الإنسان الأعلى يخلق حالات من الظلم تؤدي إلى انحطاط أو تقهقر مسيرة التطور الإنسانية. ولكن على الرغم من حالات التقهقر والانحطاط هذه، فإنَّ الإنسان إنما يسمو إلى حقب تاريخية عليا من التطور؛ وعندها تبدأ دورة جديدة من صعود وانحطاط الحضارة الإنسانية. وفي خضم حركة التطور الإنساني تعطي رسالات الأنبياء السماوية مُثُلاً عليا بديلة لما عند البشرية، والتي من خلالها يستطيع

الإنسان أن ينهي حالات الظلم الناتجة عن تناقضات النفس البشرية[(١)].

ورغم نجاح الأنبياء عليهم السلام في إبلاغ البشرية بالحلول الإلهية للمشكلة الاجتماعية التي تواجه الإنسان، تستأصل مثل هذه التناقضات في الحياة الإنسانية؛ لأنّ الإنسان لم يلتزم بالتعاليم السماوية. وعليه، فإنَّ الرسالات السماوية لأنبياء أولي العزم عليهم السلام (نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، والرسول محمد) تمثل محطات التطور الكبرى في التأريخ البشري. ففي نشوء تناقضات اجتماعية جديدة؛ نتيجة التطور الحضاري للإنسانية عبر التأريخ، تتجدد الرسالات السماوية وتقدّم حلولاً لمعالجتها. فيشرح السيد الصدر هذه الخاصية من التجديد في النبوات الإلهية:

«فحينما تكون النّبوّة في طبيعة تركيبها قد جاءت لعلاج مرض معيّن طارئ في حياة الإنسان، تكون في طبيعة رسالتها قد صممت وفق هذه الحاجة، وتدخل عملها وجهادها وتجارب وتكافح في سبيل استئصال هذا المرض الاستثنائي، بعد هذا تكون قد استنفذت أغراضها»[(٢)].

ولكن على الرغم من هذا الدفع الرباني لحركة التطور، فإنَّ الإنسان يُحيد عن التعاليم السماوية، ويدخل في مراحل الظلام التي يسودها الظلم والصراعات البشرية. ولا يأتي الخلاص البشري إلا من خلال ظهور الإمام المهدي عليه السلام، والذي سينهي مرحلة التشتت التأريخية، ويقود الإنسان نحو الهداية والتطور. فالمهدي إذن يمثل ثمرة التطور الإنساني وخلاصة حركة التأريخ البشري. ويصفها السيد الشهيد

---

(١) الصدر، **التغيير والتجديد في النبوة، في أهل البيت عليهم السلام تنوع أدوار ووحدة هدف**، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

بصورة بلاغية حالمة: «ليس المهدي تجسيداً لعقيدة إسلامية ذات طابع ديني فحسب، بل هو عنوان لطموح اتجهت إليه البشرية بمختلف أديانها ومذاهبها، وصياغة لإلهام فطري، أدرك الناس من خلاله ـ على الرغم من تنّوع عقائدهم ووسائلهم إلى الغيب ـ أنَّ للإنسانية يوماً موعوداً على الأرض تحقق فيه رسالات السماء بمغزاها الكبير، وهدفها النهائي، وتجد فيه المسيرة المكدودة للإنسان على مَرّ التأريخ استقرارها وطمأنينتها، وبعد عناء طويل. بل لم يقتصر الشعور بهذا اليوم الغيبي والمستقبل المنتظر على المؤمنين دينيّاً بالغيب، بل امتدَّ على غيرهم أيضاً، وانعكس حتى على أشدِّ الأيديولوجيات والاتجاهات العقائدية رفضاً للغيب والغيبيات، كالمادية الجدلية التي فسَّرت التأريخ على أساس التناقضات، وآمنت بيوم موعود، تُصفّى فيه كل التناقضات، ويسود فيه الوئام والسلام»[1].



(١) الصدر، بحث حول المهدي، في أهل البيت ﷺ تنوّع أدوار ووحدة هدف، مصدر سابق، ص ٤٤٤.

الفصل الرابع

طبيعة الإنسان وحقيقة الوجود

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٦)﴾.

سورة التين: ٤ ــ ٦

من خلال تفسيره للتأريخ، يولي السيد الصدر الإنسان أهمية عظيمة. فالبرغم من عدم قدرته في التأثير على المحصلة النهائية لمسيرة التطور التأريخي، فإنَّ له القابلية في التأثير على تأخير أو إسراع تلك العملية.

فالإنسان قد يتمسك برسالة الله ويسعى إلى بناء مدينة عادلة أو «مدينة الرب» (استعارة من مصطلح للقديس أوغسطين)، أو أن يحيد عن نعمة الله مجازفاً بتعريض نفسه للتعاسة في مدينة الإنسان غير العادلة. إنَّ السؤال الذي يمكن أن يطرح؛ هو كيف يكون بمقدور الإنسان القيام بهذا الدور العظيم في العملية التأريخية؟ هل يتمتع بالقدرات العقلية التي تؤهله لدور خليفة الله في الأرض؟ إنَّ الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن تأتي من خلال فهم طبيعة النفس الإنسانية، وقدرة الإنسان على إدراك الهدف من مهمته التأريخية النبيلة على هذه المعمورة وفي المحيط الذي يعيش فيه.

إنَّ أهمية الأسئلة المتعلقة بنظرية المعرفة تكمن في أنَّها تضع الهيكلية والإطار العام لتكوين النظرية ككل. فحين يضع الباحث النظري، على سبيل المثال، الواقع بأسره على قدم المساواة مع عالم الحس والإدراك؛ من أجل أن يتمكن الإنسان فقط من اكتشاف هذا الواقع عن طريق قدراته الحسية، فإنَّه في نهاية المطاف سيصل إلى الاستنتاج بأنّ القيم الأخلاقية أمرٌ نسبيٌّ، وأنّ الهدف من النظام السياسي هو إشباع رغبات الإنسان المادية.

ومن جانب آخر، حين يُعرّف الوجود ليشمل العالم الميتافيزيقي (ما وراء الطبيعة)، فإنَّ الاستنتاج المنطقي سيكون في أنَّ النظرية ستشمل الرأي الذي يقول بأنّ هناك قيماً أخلاقية عالمية، ومن واجب النظام السياسي القيام بتنفيذها؛ ولهذا السبب، ولفرض استيعاب النظرية السياسية للسيد الصدر، يجب أن نحدد كيفية تعريفه لواقع الوجود وطبيعة الإنسان باعتبارهما أساس النظرية بصورة عامة. إنَّ ذلك سيعطينا أيضاً توضيحاً وإشارة فيما إذا كانت صياغة السيد الصدر لنظريته جاءت منسجمة مع افتراضاته فيما يتعلق بالنظرية المعرفية. في القسم حول فلسفة التأريخ، كان السيد الصدر قد انتهى من وضع البرنامج حول أفكاره في نظرية المعرفة، فالإنسان من مخلوقات الله ﷻ، وبالتالي فهو مسؤول أمامه.

وبالرغم من أنَّ حركة التأريخ بأكملها قد تم رسمها من قبل الذات الإلهية، فإنَّ الإنسان يمتلك الإرادة الحرة لتغيير مجرى أحداثها؛ ولذلك فإنَّ الوجود بالنسبة للسيد الصدر يتضمن أشكالاً ميتافيزيقية، والعقائد الدينية هي جزء من المعرفة الإنسانية. وهذا يتضمن تحليلات مفصلة لهذه الأسئلة الفلسفية.

المعرفة الإنسانية:

في البداية، يُقسم السيد الصدر المعرفة إلى نوعين:

- التصور، ويمثل المعرفة الإبتدائية التي يكتسبها الإنسان، وتشمل استيعاب بعض الأشكال والمفاهيم الخاصة.
- التصديق، والذي يمثل أية معرفة تتضمن إصدار حكم (اتخاذ قرار)، وبالتالي ربط المفاهيم والتصورات مع بعضها البعض[١].

هنالك مدرستان فلسفيتان رئيستان فيما يخص مصادر المعرفة الابتدائية.

المدرسة التجريبية: وتعتقد بأنّ الإدراك الحسي هو المصدر الوحيد الذي يمد عقل الإنسان بالتصورات والأفكار، وأنّ القدرة العقلية هي تلك التي تعكس في العقل المدركات الحسية المختلفة[٢]. إنَّ المعرفة الإنسانية ما هي إلا امتداد أو انقسام للإدراك الحسي. أما المعرفة المركبة؛ فهي إما اتحاد أو انقسام تلك المدركات البسيطة،أو قدرة العقل على تكوين الأفكار المجردة والتعميمات من تلك الإدراكات الحاصلة عن طريق الأحاسيس.إنَّ الأحاسيس هي وسيلة الإنسان الوحيدة؛ لاكتساب المعرفة من البيئة التي يعيش فيها وفيما حولها، ولذلك فمن الصعب التفكير في أيّ مصدر للمعرفة خارج الإدراكات الحسية.

وبصورة عامة، فإنَّ ما يراه الإنسان ويسمعه ويلمسه ويختبره يتم تسجيله في القدرات الذهنية للدماغ. فهناك يحاول الإنسان تكوين أفكار

---

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٠، ص ٥٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.

مركبة من تلك المدركات الحسية البسيطة، كما في تصوره لجبل من ذهب من خلال مشاهداته المبكرة لكل من الجبل والذهب. وكذلك يستطيع الإنسان، ومن خلال قدرات عقله الذهنية أن يستدل من بين الكم الهائل من المعلومات التي تسجلها أحاسيسه على الكثير من التعميمات والأفكار الشاملة عن محيطه. ومن ثَمّ فإنَّ ترابط واتحاد هذه المعلومات تُمكّن الإنسان من تكوين الأفكار والمفاهيم المعقدّة وبناء النظريات، فالتجربة الإنسانية تشكل المصدر الأساس للمعرفة الإنسانية.

تلك هي الفلسفة التي تطورت على يد جون لوك، من مؤسسي الفكر الليبرالي الديمقراطي المعاصر، والتي طورها من بعده كارل ماركس، واضع النظرية الاشتراكية الشيوعية.

ومع ذلك، فإنَّ اقتصار العقل على الأحاسيس في اكتساب المعرفة؛ سيؤدي إلى استحالة الإنسان على تكوين أفكار متطورة تتجاوز تلك المدركات البسيطة الأولية. فالمدرسة التجريبية، على سبيل المثال، لا تملك أيّ تفسير على تطور فكرة السببية في العقل البشري. وكذلك فإنَّ المدرسة التجريبية لا تملك تفسيراً على كيفية حصول الإنسان على المعرفة التصديقية والتركيبية من المعرفة البسيطة المكتسبة من خلال الأحاسيس. ومن أجل حل هكذا معضلة؛ فقد رفض ديفيد هيوم مبدأ السببية، وعزا تطوره إلى تداعي وترابط الأفكار[1]. ويعني ذلك أنَّه في حالة تكرار الحوادث عدة مرات ستتولد لدى الإنسان فكرة العلاقة التي تربط الأسباب بمسبباتها، كما على سبيل المثال، في التجارب التي يستخدم فيها الفرد مبدأ التجربة والخطأ للحصول على نفس الظاهرة إلى أن يصل إلى العلاقة بين السبب والنتيجة.

---

(١) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، مصدر سابق، ص ٤٦.

ومع ذلك يحاول السيد الصدر أن يبرهن بأنّ التجربة ربما تخبرنا شيئاً عن تعاقب وتوالي الحوادث والظواهر، ولكنها لا تستطيع الكشف لنا عن معرفة المسببات لها. فقد نتحسس عن طريق التجربة ارتفاع درجة حرارة الماء بعد غليانه، ولكن هاتين الحادثتين اللتين تمَّ إدراكهما عن طريق الحس لا توضحان العلاقة بينهما. وفي هذه الحالة، فإنَّ رأي هيوم قاد التجريبيين إلى رفض استيعاب الواقع الموضوعي المحيط بنا؛ ما دام مبدأ السببية هو الوسيلة العقلانية (إذا جاز لنا قول ذلك) المتاحة للعقل البشري من بين المدركات الواقعية.

وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ أصحاب المدرسة الفلسفية العقلية يعتقدون بأن المدركات الحسية هي ليست المصدر الوحيد للمعرفة المتاحة للإنسان، بل إنَّ هنالك مصدراً آخر للمعرفة يكمن في صلب طبيعة النفس الإنسانية، فالعقل البشري يمتلك أفكاراً ومفاهيم أولية لا يستمدها من الأحاسيس، بل هي متأصلة في صلب طبيعته[١]. ومع ذلك فقد اختلف الفلاسفة في طبيعة هذه الأفكار والمفاهيم المتأصلة في الإنسان.

فمن جهة، يعتقد ديكارت بأنّ هذه الأفكار والمفاهيم تشتمل على فكرة الله والذات والمادة وخصائصها الفيزيائية كالتمدد والحركة. أما كانْت فيؤمن بأنّ جميع المفاهيم الأولية المتعلقة بمجالات العلوم والمعرفة الإنسانية المتعلقة هي أفكار مجردة أولية، وتشمل بذلك صيغتي الزمان والمكان فضلاً عن التصنيفات الاثنتي عشرة المتعلقة بخصائص المادة.

ومع ذلك، فإنَّ تكامل النفس الإنسانية يختلف عن النظرة

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٤١.

الأفلاطونية، والتي تعتقد بهبوط الروح من عالم المُثل إلى العالم المادي الذي تعيش فيه. فبحسب رأي أفلاطون، فإنَّ النفس الإنسانية ما تزال في عملية استذكار للأفكار التي تعرفت عليها الروح في العالم العلوي.

أما نظرية المعرفة في المدرسة الفلسفية الإسلامية، بحسب رأي السيد الصدر، فهي ترفض آراء العقلانيين وآراء أفلاطون من أنَّ الإنسان قد وُلدَ وله معرفة عن الوجود بصيغته المثالية، فهي على العكس، تؤكد بأن البشر لا يمتلكون أية أفكار في لحظة ولادتهم. ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ۝٧٨﴾[١].

يميّز الفلاسفة المسلمون بين نوعين من المفاهيم العقلية. أولاً المفاهيم الأولية (الأساسية)؛ والتي هي نتاج المدركات الحسية للعالم المادي، وتشكل الأفكار في أبسط صورها في عقل الإنسان. أما الأفكار المركّبة فتنشأ بشكل خلّاق من تلك الأفكار البسيطة لتكوّن ما يسمى بـ «التصورات الثانوية»، كما في تصوّر إنسان برأسين. إنَّ تلك الأفكار الجديدة المتولدة تقع خارج إطار الأحاسيس، بالرغم من أنَّها مستمدة ومستخلصة من الأفكار التي تكونت في العقل والفكر عن طريق الأحاسيس. ولقد أطلق السيد الصدر على هذه النظرية تسمية «نظرية الانتزاع»[٢].

وفي ضوء هذه النظرية، فإنَّ الإنسان يمكنه انتزاع معلومات ثانوية من المعلومات التي حصل عليها عن طريق أحاسيسه. فيتكوّن في الذهن البشري مخزون من المعلومات منها تلك التي التقطتها أحاسيسه عن

---

(١) سورة النحل: الآية ٧٨.

(٢) الصدر، فلسفتنا، ص ٦٨ ـ ٦٩.

العالم الخارجي، والأخرى هي منتزعة وإبداعية، فلا وجود لأثر منها في محيط العالم المحسوس، كتصور إنسان برأسين، فالإنسان له القدرة على بناء معلوماته التي تقع خارج مملكة المدركات الحسية. وبلغة العصر، فإنَّ عقل الإنسان، وبخلاف الحاسوب الإلكتروني له القدرة على توليد معلومات جديدة من رَحِم مستودع المعلومات الأصلي، الذي كوّنه من الأحاسيس لغرض تعزيز قدراته العقلية فيما بعد. ففي مرحلة التصور المذكورة أعلاه، النظرية الإسلامية تخالف النظرية الأفلاطونية في وجود معلومات في النفس الإنسانية في لحظة ولادتها، ومنشؤها الحياة الأولية في عالم المثل والخلود. وعليه فهي تشاطر المدرسة الحسية في المعلومات التي يحصل عليها العقل؛ ما هي إلا انعكاسات لما تسجله الأحاسيس عن البيئة التي تحيط به، ولكن بلحاظ أنَّ للعقل البشري القدرة على انتزاع معلومات إضافية مسندها تلك المعلومات الحسية الأولية.

أما في مرحلة التصديق، فإنَّ النظرية الإسلامية تعطينا آلية

فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والوحدة، في الذهن البشري. إنَّها كلها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة. فنحن نحس بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرر إحساسنا بهاتين الظاهرتين ـ ظاهرة الغليان والحرارة ـ آلاف المرات ولا نحس بعلّية الحرارة والغليان مطلقاً. وإنما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم

العلية من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحس إلى مجال التصور[١].

وبناءً على ذلك، وعلى مستوى المعارف التصديقية، فإنَّ الفلاسفة المسلمين يناصرون المدرسة العقلية من جهة أنهم يؤكدون على امتلاك الإنسان

والفئة الثانية من المعرفة البشرية هي المعارف والمعلومات النظرية مثل صحة الافتراضات النظرية والتجريبية، والتي تستند إلى معلومات أولية مبنية سلفاً؛ وعليه، فإنَّ اتخاذ أيّ حكم بشأن تلك الافتراضات، والإيمان بصحتها يعتمد على عملية التفكير الاستنتاجي واشتقاق الحقيقة من حقائق ومعارف أولية ضرورية للفكر البشري[٢]. واستناداً إلى ذلك؛ فإنَّ السيد الصدر، يرى بأنّ:

فالمذهب العقلي يوضح أنَّ الحجر الأساس للعلم هو المعلومات العقلية الأولية؛ وعلى ذلك الأساس تقوم البنيات الفوقية للفكر الإنساني التي تسمى بالمعلومات الثانوية[٣].

---

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٦٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٤.

فالتفكير بحد ذاته، حسب رأي السيد الصدر، ما هو إلا عملية عقلية الهدف منها اشتقاق البُنيات الفوقية من الأسس التحتية (المعارف العقلية الأولية)[١]. وبدون هذه المعرفة المتأصلة في ذات الإنسان وداخل العقل البشري، فإنَّه من غير الممكن على الإنسان فهْم الواقع. وعلى وجه العموم، فإنَّ الأحاسيس ما هي إلا أدوات لمنابع المعلومات التي يحصل عليها الإنسان من بيئته والوجود الذي حوله، وتعد هذه بمثابة المعلومات الخام والبسيطة للمعرفة. فهي تعمل كمعطيات أساسية للعقل البشري والذي يستطيع بواسطتها، وبمساعدة المعارف العقلية الأولية الضرورية أن يستوعب الواقع الموضوعي، وصياغة وبناء صرح علومه الفكرية.

ومع ذلك، فإذا ارتأى أصحاب النظرية التجريبية رفض وجود المعرفة الفطرية والاعتماد كليّاً على المعرفة المُستمدة من الأحاسيس، فإنهم في الواقع سيكونون عاجزين على معرفة أية حقيقة من الحقائق، أو اكتساب واستيعاب أية نظرية في أيّ حقل من حقول المعرفة.

فالتجارب لا يمكنها توفير القوانين للإنسان، وكذلك بالنسبة للتعميمات والمعتقدات العامة دون اللجوء لمساعدة المعرفة الفطرية. إنَّ المفكر التجريبي دائماً ما يستخدم المعرفة العقلية لتحليل معطيات تجاربه. ولكن، وبدون مقارنة تلك المعطيات مع المبادئ الفطرية الأساسية، لا يمكنه الادعاء بأنَّه قد توصل إلى قرارٍ أو حكمٍ حقيقيٍّ.

إنَّ أهم المبادئ الفطرية الأساسية للمعرفة الضرورية هي:

أولاً: مبدأ العلية بمعنى امتناع الصدفة؛ وذلك أنَّ الصدفة لو كانت جائزة لَما أمكن للعالم الطبيعي أن يصل إلى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه.

(١) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ص ٦٥.

ثانياً: مبدأ الانسجام بين العلة والمعلول الذي يقرر أنَّ الأمور المتماثلة في الحقيقة لا بد أن تكون مستندة على علة مشتركة.

ثالثاً: مبدأ عدم التناقض الحاكم باستحالة صدق النفي والإثبات معاً(١).

إنَّ هذه المبادئ هي ليست محصلة مستمدة من التجارب أو نتاج المدركات الحسية. فهذه المبادئ لا يمكن البرهنة عليها عن طريق المعرفة المكتسبة، بل يمكن عدها في الحقيقة أدوات لاختيار صحة المفاهيم والمعارف الأخرى. وحتى حين يعزي التجريبيون المعرفة الإنسانية لقوانين الاحتمالية، فإنهم في الحقيقة يُقرّون دون قصد منهم بوجود المبادئ الفطرية خارج دائرة التجارب، فقوانين الاحتمالية تستند على مبادئ الرياضيات في عقل الإنسان(٢). إنَّ مبادئ الرياضيات هذه

---

(١) الصدر، **فلسفتنا**، ص ٨٤.

(٢) قد خصص السيد الشهيد الصدر كتاب **الأسس المنطقية للاستقراء** حول نظرية المعرفة؛ لاعتماد العقل البشري على القوانين الرياضية الأولية وقوانين الاحتمالات لبناء صرحه العلمي المعرفي. فقد استنتج من خلال بحثه إمكانية توصل العقل البشري إلى مبدأ العلية عن طريق الاحتمالات، ولكن قوانين الاحتمالات بحد ذاتها جزء من المعارف العقلية الفطرية. وعليه، فهذه القوانين الرياضية ومبادئ الاحتمالات هي الأساس في معرفة العالم المادي والعالم الروحي (الميتافيزيقي) على السواء. بهذا الكتاب فقد دحض نظريته التي عرَضها في كتاب **فلسفتنا**، والتي دافع عن الفكرة العامة في المنطق الأرسطي الذي ساد في الفلسفة الإسلامية المبني على أن مبدأ العلية وعدم اجتماع النقيضين هما أساس المعارف الفطرية. فالإنسان من خلال تجاربه وملاحظاته للظواهر الكونية والطبيعية التي تمر أمامه خلال حياته يمكنه التوصل إلى مبدأ العلية. وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان يتوصل إلى معرفة عالمه وحقيقة الوجود الذي من حوله بطريقة استقرائية، وليست بطريقة استنباطية كما عرضت في كتاب **فلسفتنا**. ومن هذا نتوصل إلى أنّ المعارف العقلية الفطرية مبنية على التجربة الإنسانية. ولكن يجب أن ننوّه أنّ السيد الصدر في كتابه **الأسس المنطقية للاستقراء** لا يميل إلى المدرسة التجريبية أو يَحِد عن المدرسة العقلية، ولكنه يقوم ببناء مذهب فلسفي خاص أطلق عليه «المذهب الذاتي». ويعتمد صرح مذهبه المعرفي هذا بأنّ الإنسان=

هي ليست محصلة التجارب؛ لأنّ اعتقادنا بهذه المبادئ سوف لن يقوي أو يضعف بعدد التجارب التي نجريها. فهنالك عدم تشابه بين التجارب الظاهرة الطبيعية، وبين الاعتقاد بصحة مبادئ الرياضيات التي لا ترقى إلى مستوى الشك. فيحتجّ السيد الصدر بهذا الخصوص بقوله: إنّ القضايا الرياضية والمنطق تبدو يقينية فهناك فرق كبير بين ١+١=٢، أو أنّ المثلث له ثلاثة أضلاع، أو أنّ الاثنين نصف الأربعة، وبين العلوم الطبيعية نظير: أنّ المغناطيس يجذب الحديد، والمعدن يتمدد بالحرارة، والماء يغلي إذا صار حارّاً بدرجة مائة، وكل إنسان يموت. فإنّ القضايا الأولى لا نتصور إمكانية الشك فيها بحال، بينما يمكن أن نشك في القضايا الطبيعية من النوع الثاني[١].

حقيقة الوجود:

ما دام الإنسان يمتلك الملَكات العقلية والحسية، فالسؤال الذي يتراود باستمرار هو فيما إذا كان الإنسان قادراً على اكتشاف الواقع الموضوعي المحيط به. السيد الصدر، والفلاسفة المسلمون بصورة عامة، يميلون للاعتقاد بأنّ الإنسان قادرٌ على معرفة واستيعاب الواقع الموضوعي[٢]. فما هو الواقع الموضوعي؟ لا يزوّدنا العالم المادي،

= يقوم باستنتاج معارفه العقلية الفطرية من خلال ملاحظاته وتجاربه عن محيطه، ولكن هذا الاستقراء الحاصل هو نفسه الذي يمكّن الإنسان من اكتشاف عالمه المادي وعالمه الروحي. فالعلم الحاصل عن طريق الاستقراء، والذي هو أساس البحث العلمي والتجارب الحسية، هو نفسه الذي يمكننا من معرفة العالم غير المرئي وغير الحسي. وعليه، يحتجّ السيد الصدر بهذه النظرية؛ بأنّ الطريقة التجريبية هي نفسها التي توصلنا إلى الإيمان بالله والدين.

(١) محمد باقر الصدر، **اليقين الرياضي والمنطق الوضعي**، **في اخترنا لك**، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٢، ص ١٣.

(٢) الصدر، **فلسفتنا**، ص ١٠٧.

الذي ندركه بأحاسيسنا، سوى بتصورات حسية بسيطة. بعد ذلك يقوم العقل واستناداً إلى تلك المدركات البسيطة، ببناء مفاهيم جديدة ليس لها أيّ وجود حقيقي في الواقع المادي. إنَّ عقل الإنسان له القدرة على تصور ما هو غير حقيقي، أو ليس له وجود مادي في العالم الظاهري. ومع ذلك، فإنَّ الأحاسيس لا يمكنها أن تدرك وبشكل مباشر سوى وجود المظاهر الفيزياوية (المادية) للواقع. فهل ذلك هو كل الواقع الموجود؟ إن كان الأمر كذلك، حسب رأي السيد الصدر، فإنَّ التصورات المادية ليست معارف على الإطلاق. إنَّ ما يسمى بالمعرفة هو الشكل الثاني من النشاط العقلي، ألا وهو **التصديق**. فالعقل البشري، وهو الذي يستلم تلك التصورات الحسية التي يدركها عن طريق الحواس، وكذلك تلك التصورات الثانوية التي ينتزعها من التصورات الحسية، يقوم بالتدقيق في تلك المعلومات في ضوء المعارف الفطرية (الأساسية)؛ لكي يحكم على صحتها الموضوعية. وعلى ذلك، يمكن عَدُّ التصورات على أنَّها مخزن معلومات الدماغ. أما المعارف الفطرية الكامنة في العقل الإنساني هي الإطار المنطقي الذي يستخدمه العقل لمعالجة وترتيب المعلومات والحكم على واقعيتها وصحتها. ومن المحصلة النهائية لكل ذلك يتشكل إدراكنا للواقع. فالواقع ليس مجرد تصورات حسية، بل إنَّه الحُكم الذي يصدره العقل على تلك التصورات. فيؤكد السيد هذه الحقيقة فيقول: بأنَّه من الضروري أن نميّز بين مسألتين: أحدهما مسألة وجود واقع موضوعي للإدراكات والإحساسات، والأخرى مسألة مطابقة هذا الواقع لما يبدو لنا في إدراكنا وحواسنا[1].

وبعبارة أخرى، فإنَّ عالم الظواهر يمكن عدُّه أساس الواقع وليس

(١) الصدر، **فلسفتنا**، ص ١٢٢.

الواقع كله. إنَّه الوسيلة التي يصبح فيها الواقع ظاهرا وجلياً. حيث إنَّ ما نراه ونسمعه ونشمه ونلمسه يمثل انعكاساً للواقع المادي في أذهاننا؛[١] ولذا فإنَّ العقل، ومن خلال المعارف الفطرية، يستطيع أن يكتشف كُنه هذا الواقع وحقيقة وجوده. ومن هذا نستنتج، إنَّ بإمكان العقل البشري اكتشاف الواقع الميتافيزيقي (ما وراء الطبيعة) بمساعدة المعارف الفطرية التجريدية للعقل البشري، فهذه المعارف الفطرية تجعل من الممكن للعقل البشري الوصول إلى آفاق أبعد من العالم المادي. إنَّ رفض فكرة عَدّ المعارف الفطرية على أنَّها قناة تؤدي إلى معرفة الواقع الميتافيزيقي؛ يوّجه ضربة لفهمنا للعالم المادي كذلك. ويعود السبب في ذلك إلى أنَّ مبدأ عدم اجتماع النقيضين، ومبدأ العلية، ومبادئ الرياضيات الأساسية؛ هي الآليات الوحيدة المتوفرة للعقل البشري لتقييم الواقع المادي للكون. فمن خلال هذه المعارف الفطرية يستطيع الإنسان أن يستوعب حقيقة العالم المادي والرياضيات والميتافيزيقي[٢]. فالمعلومات التي يتم الحصول عليها من خلال تجارب العلوم الطبيعية والتجارب الاجتماعية لا تمدنا بمعرفة الحقيقة.

ويذهب السيد الصدر إلى أبعد من ذلك فيقول: بأنّ المعرفة المكتسبة عن طريق الجدل الفلسفي هي أقرب للواقع بكثير من نتائج التجارب الحسية. فقد لا يكون العلماء العاملون في مجال العلوم الطبيعية مُدركين أو مطّلعين على جميع العوامل المحيطة بتجاربهم قيد البحث، وقد تمثل المعلومات المستحصلة من الدراسة مأخوذة من منظار وجانب واحد من الموضوع، أو ربما هنالك نواقص أثناء إجراءات تحصيل نتائج البحث[٣].

---

(١) الصدر، **فلسفتنا**، ص. ١٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٣) الصدر، **الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية**، مصدر سابق، ص ٩٩.

وعليه، تكون نتائج التجارب متأثرة بميول العالم الباحث ورغباته الذاتية، وفي أغلب الحالات، تعكس نتائج البحث العلمي تلك النواقص غير الموضوعية.

ومن جانب آخر، يمكن الحُكم على المطارحات الفلسفية بالإشارة إلى مدى توافقها مع المعارف العقلية الفطرية، هذا فضلاً عن أنَّه قد يتمكن الفيلسوف، وهو جليس داره، من تركيز جهوده في اكتشاف الواقع الموضوعي من خلال اعتماده على المعارف الأساسية للعقل الإنساني؛ وبسبب ذلك فإنَّنا نجد أنَّ الفلسفة قد تجاوزت التطور في العلوم الاجتماعية والطبيعية في اكتشاف الواقع. فالفلسفة التي كانت قد تطورت على يد ديمقريطس (٤٦ ـ ٣٧٠ ق.م)، والتي أكدت على أنَّ العالم المادي مكون من ذرّات، لم يتحقق من صحتها وأهميتها عن طريق العلوم الطبيعية إلا في العصر الحديث حين استخدم دالتون الوزن الذري عام ١٨٠٥؛ لغرض تصنيف المواد الكيماوية[١]. وعلى ذلك ينتهي السيد الصدر إلى النتائج الآتية:

أولاً: إنَّ المبادئ العقلية الضرورية هي الأساس العام للحقائق العلمية جميعها.

ثانياً: إنَّ قيمةالنظريات والنتائج العلمية في المجالات التجريبية موقوفة على مدى دقتها في تطبيق تلك المبادئ الضرورية على مجموعة التجارب التي أمكن الحصول عليها؛ ولذا فلا يمكن إعطاء نظرية علمية بشكل قاطع إلا إذا استوعبت التجربة كل إمكانيات المسألة، وبلغت إلى درجة من السعة والدقة بحيث أمكن تطبيق المبادئ الضرورية عليها، وإقامة استنتاج علمي موحد على أساس ذلك التطبيق.

---

(١) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٠، ص ١٢٦.

ثالثاً: في المجالات غير التجريبية ـ كما في مسائل الميتافيزيقيا ـ تركز النظرية على تطبيق المبادئ الضرورية على تلك المجالات، ولكن هذا التطبيق قد يتم فيها بصورة مستقلة عن التجربة. ففي مسألة إثبات العلة الأولى للعالم ـ مثلاً ـ يجب على العقل بمحاولة تطبيق مبادئه الضرورية على هذه المسألة حتى يضع بموجبها نظريته الإيجابية أو السلبية، وما دامت المسالة ليست تجريبية فالتطبيق يحصل بعملية تفكير واستنباط عقلي بحت بصورة مستقلة عن التجربة[١]. وهكذا، فإنَّ المفاهيم أو التصورات العقلية التي نكونها عن الواقع هي الحقيقة ذاتها، والتي تتضمن الواقع المادي فضلاً عن الواقع الميتافيزيقي، الفارق الوحيد بين الواقعين هو أنَّ الأفكار التي تتكون في عقل الإنسان والمتعلقة بالواقع المادي لها ظاهر مادي في العالم الخارجي، بالرغم من أنَّ كِلا الواقعين ليسا سوى مظهرين من مظاهر المعرفة في العقل[٢].

من هذا يمكن استخلاص نتيجة بسيطة من آراء السيد الصدر؛ وهي أنَّ عقل الإنسان، وبمساعدة المعرفة الفطرية، قادرٌ في الحقيقة على معرفة الوجود. فواقع الوجود هذا لا يختلف لكل فرد بغضّ النظر عن الظروف الموضوعية المحيطة به؛ لأن الناس يتشاطرون نفس المبادئ الفطرية والأساسية للمعرفة. إنَّ اختلاف آراء الناس عن حقيقية الوجود يعود إلى سوء استخدام الآليات العقلية عند تطبيق المبادئ الفطرية خلال عملية التفكير. فالحقيقة التي اكتشفها الإغريق هي ذاتها بالنسبة للمسلمين، والمسيحيين، والإنسان في العصر الحديث. إنَّ إيمان أمير المؤمنين علي عليه السلام بالله عز وجل، كما ذكر السيد الصدر في آخر محاضراته،

---

(١) الصدر، **فلسفتنا**، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

يشاطره فيه فلاسفة الإغريق[١]. وعليه، نستطيع أن نقول: إنَّ هنالك مبادئ معينة عن الحقيقة والوجود يشترك فيها البشر جميعهم. فإذا ما أتيحت الفرصة للناس لاستخدام ملكاتهم العقلية بشكل مناسب، فإنهم بذلك يتساوون في طُرق تفكيرهم عن معرفة الحقيقة والوجود؛ وبهذا الخصوص، فإنَّ الفلسفة الإسلامية تؤيد الفكرة القائلة بأنّ هنالك «قوانين طبيعية» تسري على الإنسانية جمعاء بغضّ النظر عن أصولهم العرقية، أو أعمارهم أو ألوانهم.

إنّ أحدى تلك الحقائق التي يشترك بها الناس هو إيمانهم بأنَّ هنالك قوة فوق مهيمنة وفاعلة تسببت في نشوء الكون. ويُعَد هذا التصديق النتيجة الطبيعية لمبدأ العلية، وهو ذات المبدأ الذي يُمكّن الإنسان من معرفة الظواهر الطبيعية جميعها، ويجعله قادراً على اكتشاف أسبابها ونتائجها. فيؤكد السيد الصدر أنَّه لولا مبدأ العلية وقوانينها؛ لَما أمكن إثبات موضوعية الإحساس، ولا شيء من نظريات العلم وقوانينه، ولَما صح الاستدلال بأي دليل كان، في مختلف مجالات المعرفة البشرية[٢]. وبما أنَّ هنالك وراء كل حادث سبباً، فعليه يتوجب وجود سبب أول للوجود بأسره لم يكن نتيجة لسبب آخر قبله. إنَّ امتناع التسلسل إلى ما لا نهاية هو من المبادئ الفطرية الأولية وهو الذي يقودنا إلى الإيمان بوجود المسبب الأول للوجود كله. فهذا المبدأ الفطري لمحدودية تسلسل الأسباب ينص على أنَّ الأسباب التي تنشأ من أسباب أخرى يتحتم أن يكون لها بداية[٣]. وعندما نرفض مبدأ اللاتناهي أو

---

(١) الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، الكويت، الدار الإسلامية، ١٩٨٢، ص ٢١٣.

(٢) الصدر، **فلسفتنا**، ص ٣٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

المحدودية هذا، فإننا نضع مبدأ العلية في موضع شك؛ وبذلك لا يمكننا التحقيق في معرفة سبب أيّ ظاهرة على الإطلاق. أما إذا ما قبلنا بمبدأ العلية على أنَّه إحدى المعارف العقلية الأولية. «وإلى هنا نكون قد جمعنا ما يكفي للبرهنة على انبثاق العالم، عن واجب الذات، غني بنفسه، وغير محتاج إلى سبب»[١]. فالسبب الأول، وهو الله، لا يستلزم وجود سبب يسبقه، «ما دامت» العلة الأولى لها معلولها الذي ينشأ منها. وللمعلول علته الأولى لا يتطلب المعلول دائماً معلولاً ينشأ منه، فكذلك العلة لا تتطلب علة فوقها، وإنما تتطلب معلولاً لها[٢]. فعليه، نحن لسنا بحاجة للتفكير في سبب وجود الله. وكذلك، فإنَّ الفلسفة الإسلامية تُعَد الحركة والتطور من بين الظواهر الطبيعية في الخلق. فالحركة هي «سير تدريجي للوجود، وتطور للشيء في الدرجات التي تتسع لها إمكاناته»[٣].



(١) الصدر، فلسفتنا، ص ٣٣٠.

(٢) الصدر في تعليقه على آراء الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه المسائل الفلسفية، فلسفتنا، ص ٣٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

الفصل الخامس

الكيان الاجتماعي

هنالك حدود ينتفي أن تكون للصبر قيمة أخلاقية.

ادمون بورك

في تركيبة أيّ مجتمع، يحدد السيد الصدر ثلاثة أنواع من العلاقات الإنسانية، والتي تحدد طبيعة التطور التأريخي. وهذه العلاقات هي:

- علاقة الإنسان بالله.
- علاقة الإنسان بأخيه الإنسان.
- وعلاقة الإنسان بالطبيعة.

وقد بيّنا من خلال نظرية التطور التأريخي للسيد الصدر أنَّ العناية الإلهية تلعب دوراً مهمّاً وأساسيّاً في تحديد الآليات اللازمة ونواتج العملية التأريخية، كذلك في تحديد دور الإنسان في حركة التأريخ، وتأهيله بالقابلية الفكرية اللازمة لمعرفة الحقيقة والطبيعة المحيطة به، والعمل وفق ما تتطلبه مصالحه الحياتية. إنّ الإنسان يمتلك القوة الفكرية التحليلية (الاستقرائية والاستنباطية) التي تساعده في استخراج الحكم والقرار لمعرفة حقيقة الأشياء التي تحيط به. كما أنَّه يملك الإرادة التي تؤهله في السير قُدماً في حياته العملية والعزيمة في تحقيق ما يصبو إليه.

إنَّ طبيعة العلاقات الثلاث المذكوره أعلاه مرتبطة في فاعليتها خلال الإرادة الإنسانية. إنَّ الإسلام ينصح الإنسان بأن يُسلّم نفسه تسليماً كاملاً في كل أفعاله إلى إرادة الله. وقد يظهر الإنسان تسليماً كاملاً لشريعة الله، أو قد يحاول التمرد عليها، ولكن في كِلا الحالتين يعلم أنَّه مسؤول أمام الله عن كل التبعات التي قد تحصل له. فإن تمرد على شريعة الله والحكمة الإلهية سيجعل الإنسان معرضاً لقصور قواه العقلية القابعة تحت نزواته الشهوانية وإرادته الجامحة، واللتان يفتقدان الكمال والمعرفة الكاملة بطبيعة حركة التطور التأريخية. إنَّ التسليم الكامل يجب أن لا يؤخذ على أنَّه سلب لحرية الإنسان، بل هو وسيلة تساعد الإنسان على صنع القرارات الصائبة ليضمن السعادة في حياته. وعاجلاً أم آجلاً فسوف يدرك الإنسان الحكمة في الهداية الإلهية في تحديد الأفضل لحياته على هذه المعمورة. في الحقيقة إنَّ النوع من هذه العلاقات الإنسانية الثلاث (علاقة الإنسان بالله ﷻ) يمكن عدّها البوصلة المرشدة لبقية العلاقات الأخرى، ولا تمثل عائقاً أمام حرية الإنسان وإدراكه العقلي.

الحرية الإنسانية:

إنَّ الدور الذي حدده الله للإنسان على الأرض هو أن يكون خليفته فيها، ولا يوجد مخلوق من مخلوقات الله في كل هذه الأرض قد أُعطي هذا الشرف وهذا السمو الكبير:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾[1].

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

إنَّ المقصود بأن يكون الإنسان خليفة الله في الأرض هو أن تكون له السيطرة على ما تحويه هذه المعمورة من حيوانات ونباتات وموارد طبيعية أخرى[١]. فالتفويض المقدم من قِبل الله ﷻ للإنسان قد جعل الإنسانية مسؤولة أمام الله سبحانه، حيث إنَّ كل إنسان مسؤول بصورة مباشرة أمام الله، ولا توجد هنالك فوارق تميّز في ما بينهم إلا في قابلياتهم في تحمل دور الخلافة. إنَّ دور الخليفة الرباني يلغي الفوارق الشكلية كلها التي تستعلي بها جماعة على أخرى، وتسبب الفُرقة والنفور بين البشر. فالمسؤولية أمام الله ﷻ تزيل كل عوامل التمييز والفوارق الاجتماعية، وتجعل الجميع سواسية.

لقد تشرف الإنسان في أنَّه أعطي القابلية على تحكيم عقله واتخاذ قراراته بنفسه، وهذه الخاصية هي التي جعلته مسؤولاً عن تصرفاته وأفعاله الدنيوية بشكل كامل أمام الله. ولقد منح الإنسان القابلية العقلية اللازمة لمعرفة الحقيقة وتحليل الوقائع، وإنَّ هذه الإمكانيات العقلية قد جعلته أفضل المخلوقات على الإطلاق؛ لذلك فإنَّ الجنس البشري ومن خلال الإمكانيات العقلية المقدمة له من قِبل الله مكنّته من التمييز بين الخطأ والصواب، وبين الصالح والطالح وبين الحقيقة والخيال، وهذه القابلية كامنة في ذاته الإنسانية.

وعندما يؤلّف أبناء البشر مجتمعاتهم التي تساعدهم على ضمان بقائهم وتلبية متطلبات حياتهم، يكون من إفرازاتها تحديد لبعض مظاهر الحرية الشخصية. حيث لا يستطيع الإنسان ضمن النظام الاجتماعي التمتع بكامل حريته التي يتوخاها إن عاش بدون حواجز اجتماعية ليفعل ما يحلو له. فالبيئة الاجتماعية تحدد حرية الإنسان، ولكن في الوقت

(١) الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، في الإسلام يقود الحياة**، طهران، وزارة الإرشاد، ١٩٨٤، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

نفسه تخلق نوعاً من المنافسة بين أبناء البشر للفوز بأكبر عدد من المكاسب والمنافع الشخصية؛ من خلال استغلال الموارد المتوفرة في الوسط الاجتماعي. فهذه الثروات يجب أن تكون متاحة للجميع، ولكن الفوارق الاجتماعية الناتجة عن التنافس بين أبناء البشر جعل توزيع هذه الموارد متباينة .

وبعبارة أخرى، فعلى الرغم من أنَّ التجمعات المدنية الاجتماعية قد تحل بعض المشاكل التي قد تواجه الإنسان، ولكنها قد أصبحت تمثل عائقاً في تحديد حريته؛ لذلك فإنَّ المناداة بالحرية قد أصبحت الأكثر إلحاحاً بالنسبة للجنس البشري وتحريره من القيود الاجتماعية. إنَّ مثل هذه المشاعر تنبع من حقيقة أنَّ الإنسان في طبيعته كائن حر الإرادة، وأنَّ القيود الاجتماعية تحدد طبيعته التواقة للحرية. إنَّ تقييد إرادة الإنسان وحريته تتمثل بالنسبة للسيد الصدر بما يشبه تضييق الخناق على أعضائه الجسدية، فالحرية وأعضاء جسده كلاهما جزء من الطبيعة الإنسانية. فالمناداة بالحرية بالنسبة للسيد الصدر هو جوهر حياته وجزء من طبيعته الإنسانية[١]؛ لذلك فإنَّ المناداة بالحرية كما يقول السيد الصدر هي غريزة طبيعية متأصلة في طبيعة النفس الإنسانية.

ولكن على كل حال فلا أحد ينكر عدم إمكانية توفير الحرية الإنسانية المطلقة ضمن المحيط الاجتماعي، فحرية الفرد ضمن محيط الوحدة الاجتماعية قد تتعارض مع حقوق الآخرين، فالحرية المطلقة للإنسان يمكن تخيلها فقط في الطبيعة الخالية من أيّ تكوين اجتماعي، ولا يمكن تصورها ضمن أيّ شكل اجتماعي، حتى وإن كان مجتمعاً طوباتيّاً مثاليّاً. إنَّ نشوء النظام الاجتماعي يترتب عليه تنازل الإنسان عن

---

(١) الصدر، **الحرية في القرآن**، في **اخترنا لك**، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٢، ص ٤٤.

جزء من حريته الشخصية مقابل المنافع التي يحصل عليها الجميع؛ من خلال التعاون في علاقاتهم الاجتماعية. فالمسألة إذاً هي ليست حق الإنسان في استعادة حريته الشخصية في ظِل الكيان الاجتماعي، ولكن المسألة هي ما مقدار الحرية التي يمكن للإنسان المحافظة عليها في داخل المجتمع[1]. وفقاً لرأي السيد الصدر، فإنَّ النظام السياسي الرأسمالي الليبرالي يدعو إلى أكبر قدر ممكن من الحرية الشخصية للفرد ضمن محيطه الاجتماعي[2]. وقد تتسع مساحة هذه الحرية الشخصية للفرد إلى الحدود التي قد تؤثر سلباً على حرية الآخرين في المجتمع. وبشكل عام، يريد أن يضمن للفرد الحرية في أن يتصرف بالطريقة التي تحلو له. إنَّ دور الدولة والجهاز السياسي الحاكم في النظام الرأسمالي؛ هو لضمان وحماية الحرية الشخصية بأقصى قدر ممكن. واستخدم السيد الصدر شرب الخمر في الغرب كمثال على هذه الحرية الشخصية، حيث يمكن للمواطن الغربي أن يشرب ما يستطيع من الخمر لدرجة يسمح له النظام أن يفقد صوابه وقدرته على التفكير وتحكيم إرادته. وهذا العبث بقدرة الإنسان على التفكير وعدم الاتزان في التصرفات يعدُّ ضمن الفكر الرأسمالي الليبرالي جزءاً من الحرية الشخصية المحمية من قِبل النظام السياسي، طالما لا تؤثر سلباً على الآخرين.

والخلاصة أنَّ هذه الحرية الشخصية المطلقة المضمونة من قِبل

---

(١) الصدر، **الحرية في القرآن، اخترنا لك**، ص ٤٥.

(٢) عندما يتحدث السيد الشهيد الصدر عن النظام الرأسمالي فإنه يعني به النظام السياسي الليبرالي الديمقراطي بخصوصية اقتصاده الرأسمالي. وعندما يذكر النظام الاشتراكي، فيقصد به النظام السياسي الماركسي ـ اللينيني كما كان في الاتحاد السوفيتي والصين ودول أوربا الشرقية أبان عصر الحرب الباردة. ولا يعني بالمرة الأنظمة الإشتراكية الديمقراطية الليبرالية كما في بعض الدول الإسكندنافية والأوربية.

النظام الرأسمالي الليبرالي، تجعل الإنسان أسير شهواته ونزواته حيث يحاول إشباع غرائزه على حساب العقل وقدرته على التفكير؛ وبهذا يصبح الإنسان عبداً لشهواته ورغباته. إنَّ هذه الحرية المنشودة ولقرون طويلة أصبحت نتيجة التصرف غير المسؤول من أكبر القيود المكبلة لإرادة الإنسان، حيث تضمحل قابليته العقلية على التفكير، وتنزل به إلى مستوى الحيوانات المسيرة بغرائزها وشهواتها. إنَّ هذا النوع من الحرية هي ليست الحرية التي ناضلت من أجلها الإنسانية عبر التأريخ.

حيث تغنّت الإنسانية بالحرية التي حققتها خلال القرنين الماضيين، شاعرين بأنَّهم قد تخلصوا من كل القيود التي كانت مكبلة لطاقاتهم الإنسانية، تمخض هذا الوحش الكبير (الرغبات والشهوات الداخلية في النفس الإنسانية) والمكبل لآلاف السنين من سُباته. فقد تخلص من قيوده لأول مرة في التأريخ، وأصبح حرّاً على فعل أيّ شيء من دون خوف أو وجل. فقد ظلّت الرأسمالية، كما يراها السيد الصدر، الإنسانية المكبلة بجراح القيود الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لتغريها بالحرية الشخصية المطلقة من العنان.

وفي هذا النطاق يسرد السيد الصدر نوعين من أنواع الحرية: الحرية الطبيعية والحرية الاجتماعية. النوع الأول هو ما منحته الطبيعة للجنس البشري من حرية التصرف في أفعاله. فعلى سبيل المثال، الجمادات في الطبيعة تمتلك جزءاً محدوداً من الحرية في حركتها والمحددة بتغييرات ظروف البيئة الخارجية. أما النباتات فهي تمتلك الحد الأدنى من الحرية في حركتها في الحياة اللازمة لضمان بقائها في الوجود. فالنباتات تقوم بحركات بطيئة لتضمن حصولها على ضوء الشمس والمياه التي تساعدها على ديمومة حياتها. أما الحيوانات فهي تمتلك قدراً أكبر من الحرية في حركتها، كما تمتلك الإرادة اللازمة؛ كي

تختار وتبحث عن ظروف بيئية أفضل من أجل بقائها، لكن هذا النوع من الحرية يكون نابعاً بشكل كامل من غرائز الحيوان.

ولكن الإنسان يتربع على رأس هرم الموجودات في مستوى حريته الطبيعية؛ من خلال امتلاكه الإرادة التي تجعله يمارس ويتحكم في تصرفاته بدرجة أكبر من بقية المخلوقات في الأرض. إنَّ الحرية الإنسانية غير محكومة بغرائزه الطبيعية كالحيوانات فقط؛ حيث إنَّ الإنسان يمتلك القابلية العقلية للتفكير والتي تؤهله من توسيع خياراته في التصرف، وتمنحه قوة إضافية لتحديد أفضل السبل لمجابهة الظروف المحيطة وتحقيق رغباته واهتماماته. وعليه، فإنَّ الإنسان يمتلك القوة للسيطرة على رغباته الداخلية ويحدد توجهاته .

إنَّ الحرية الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان هي التي تُعَدُّ بحق إحدى المقومات الجوهرية للإنسانية؛ لأنها تعبير عن الطاقة الحيوية فيها. فالإنسانية بدون هذه الحرية لفظ بدون معنى[(١)].

لذلك فإنَّ مساحة الحرية الطبيعية الممنوحة هي الميزان الذي نستطيع به تقييم أيّ نظام سياسي أو فكري بمقدار ما يمنح الإنسان، أو بما لديه من القوة؛ ليمجد أو يوسع مزاولة الحرية الشخصية للفرد. وعليه، فإنَّ أبكنيوس كان محقّاً عندما اعتقد أنَّ الحاكم الظالم الطاغية لا يسيطر سوى على البيئة الخارجية للإنسان (الحرية الاجتماعية). فإنَّ الروح البشرية تبقى حرة وبعيدة عن الضغوطات السياسية، ووفقاً للفلسفة الرواقية فإنَّ الإنسان قد يعيش بسعادة حتى في ظِل ظروف اجتماعية صعبة وقسرية؛ لأن نفسه الداخلية هي وحدها التي تمتلك القدرة على

---

(١) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، الطبعة ١٤، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١، ص ٢٨٢.

كبح جماح رغباتها وغرائزها، معزولة عن تأثيرات العالم الخارجي. فقد تكون حياته الاجتماعية كالجحيم، ولكن تبقى حياته الخاصة جَنة خُلد؛ ذلك أنَّه يستطيع الهروب من الواقع الاجتماعي المرير إلى داخل نفسه المنعمة بالحرية المنشودة. فالحرية طبقاً لهذا التفكير هي ما في داخل الإنسان، وليس ما يعيشه الإنسان في محيطه الخارجي وحياته الاجتماعية.

النوع الثاني من الحرية هو الحرية الاجتماعية، والتي تُمنح للفرد من قِبل المجتمع، ففي حين يكون النوع الأول من الحرية انعكاساً للطبيعة الإنسانية ومكامن نفسه الداخلية، فالنوع الثاني يمثل انعكاساً للواقع الاجتماعي[١]. فالحرية التي يضمنها الوضع الاجتماعي عادةً ما تنتهي عندما تلحق ضرراً بحرية الآخرين. إنَّ هذا النوع من الحرية تعتمد أساساً على الوضع الاجتماعي ومقتبسةً منه؛ وعليه، يجب تقويمها بصورة تساعد على ديمومة البقاء لهذا الكيان الاجتماعي. ومن أجل تحديد مساحة هذه الحرية الاجتماعية، ودراسة تأثيراتها على البيئة الاجتماعية يبقى على المرء أن يميز بين جوهرها وظاهرها .

إنَّ جوهر الحرية الاجتماعية هو قدرة الإنسان على اكتساب الحرية اللازمة من المجتمع؛ لأداء مهامه الإنسانية في هذه الحياة. وعلى هذا الحال، يبقى على المجتمع أن يوفر كل الوسائل اللازمة؛ لتمكين أبنائه من ممارسة أمورهم الحياتية بيُسر. فعندما يسمح المجتمع مثلاً لمواطنيه بالحرية التامة لشراء البضائع من السوق، فإنَّ عليه أيضاً أن يوفر الإمكانيات اللازمة لامتلاكها (القابلية المالية ووفرة البضائع)، وإلّا أصبحت مثل هذه الحرية الاقتصادية المنشودة شكلية وبالشعار فقط.

(١) الصدر، **الحرية في القرآن**، مصدر سابق، ص ٤٥.

فالسيد الصدر يطلق على مثل هذا النوع من الحرية بالحرية الشكلية (كونها تتضمن دلالة سلبية لمصطلح الحرية)، فإعطاء الإنسان الحرية لشراء البضائع بدون توفير المال اللازم لامتلاكها وشرائها لا توفر للإنسان أيّ معنى حقيقي لممارستها على أرض الواقع. فحرية الشراء لا تعني بالضرورة القدرة على الشراء.

ولكن في الوقت نفسه يُقر السيد الصدر بأن هنالك تأثيراً إيجابيّاً محدوداً في مثل هذه الحرية الشكلية على الحياة الاجتماعية. فلدى رجل الأعمال الحرية في أن يمتلك مؤسسة كبيرة على الرغم من عدم امتلاكه المال اللازم للقيام بذلك، وهذا الوضع سيشجع أمثال هؤلاء على العمل الدؤوب لتحقيق أهدافهم الشخصية التي يصبون إليها. فإذاً الحرية الشكلية يمكن أن تكون وسيلة لتحفيز الناس وإطلاق العنان لطاقاتهم وقدراتهم الذاتية؛ لتحقيق أهداف كبيرة في مسرح الحياة، مع أنَّ النجاح في هذه الحالات غير مضمون. فالحرية الشكلية ليست القدرة وإنما الوسيلة لتحصيل القدرة، أو بعبارة أخرى، إنَّ هذا النوع من الحرية لا تحمل في ذاتها القدرة على فعل الشيء، ولكنها عنصر أساسي في عملية اكتساب القدرات وتحفيز الإرادات وتفجير القابليات الذاتية؛ وعليه، فإنَّ الغاية من الحرية الشكلية هي مجرد أداة ووسيلة تستخدم لكسب الحرية الجوهرية والأساسية[١].

وفي الغالب فإنَّ النظام الرأسمالي الليبرالي يهتم بصورة أساسية بمنح الفرد الحرية الشكلية، ويعزل نفسه من أية التزامات في توفير الوسائل الممكنة للإنسان من أجل أن يكتسب جوهر هذه الحرية. أما النظام الاشتراكي من جهة أخرى، فيعتد الحرية المقدّمة من قِبل

(١) الصدر، **الحرية في القرآن**، ص ٢٨٥.

الرأسمالية زائفة، ويريد أن يستبدلها بالحرية الجوهرية من خلال طرح الشعارات الرنانة، ولكن بدون توفير الإمكانيات التي تساعد الإنسان على اكتساب الحرية. فمثلاً الفقير يبقى على فقره لعدم توفر الإمكانات اللازمة له للتنعم بالحرية الاقتصادية، بينما تتوفر للغني هذه الإمكانيات للتنعم بمثل هذه الحرية. فلا فائدة لمثل هذه الحرية بنظر الاشتراكيين ما لم تتوفر للجميع الوسائل اللازمة لتحقيق مثل هذه الحرية[١].

ولكن الإسلام، وفقاً للسيد الصدر، هو النظام السياسي الوحيد الذي يدعو إلى تحقيق كِلا نوعَي الحرية الشكلية منها والجوهرية. فإنَّه يريد أن يخلق مجتمعاً يضمن الوسائل اللازمة للعيش لجميع أبناء الأمة، وفي الوقت نفسه يريد أن يحمي الحرية الشكلية، والتي تحفز الناس وتشجعهم على العمل الدؤوب وتحقيق أهداف الحياة. إنَّ من الخطأ وكما يدّعي المذهب الرأسمالي الليبرالي في أنَّ الإنسان إذا فقدَ بعض الفرص؛ لتحقيق أهداف حياته، ولتحديد تصرفاته وأفعاله في سلوكه الشخصي فإنَّه سوف يفقد إنسانيته[٢].

إنَّ الحرية الاجتماعية بمفهومها العام يمكن أن تحدد بعض جوانب الحرية الشكلية، ولكن هذا التحديد لا يشمل جوانب الحرية الطبيعية. إنَّ أيّ نظام سياسي متوازن يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أهمية توفير الحاجات الأساسية لغالبية أبناء الأمة؛ حتى يتمكنوا من إدراك المنافع الممكن تحقيقها بواسطة الحرية الشكلية. يجب أن يضمن للجنس البشري مقومات العيش الرغيد، وكذلك فرصة العيش في سلام وإطمئنان؛ لأن عدم الاستقرار المادي والنفسي سوف يقلل من قدرة الإنسان على اكتساب حريته الطبيعية. وعليه يجب أن لا تُترك الحرية بدون رقيب أو

---

(١) الصدر، **الحرية في القرآن**، ص ٢٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

متابعة؛ كي لا تسبب مضاعفات سلبية على سلامة العلاقات الاجتماعية، أو تؤدي إلى إهدار في إمكانيات الإنسان الفكرية. وفي كِلا الحالتين السلبية في الجانب الاجتماعي والنفسي، فإنَّ حياة الإنسان تتحول إلى مثيلاتها من حياة الحيوان.

والطريقة التي يقترحها الإسلام في هذا المجال من أجل الوصول إلى قدر معتدل من الحرية هو من خلال العبودية (عبودية الإنسان إلى الله ﷻ)[١]. إنَّ تسليم الإنسان الكامل إلى الخالق يضمن الإدراك الكامل للحرية، وفي الوقت نفسه يحافظ على جوهر النفس الإنسانية. إنَّ العبودية إلى الخالق سوف تمكن الإنسان من كسر كل القيود التي تكبل حريته.

وقد انطلقت دعوة الإسلام من أجل الحرية على جبهتين رئيسيتين: فعلى الجبهة الأولى يقوم الإسلام بحل تناقضات النفس الإنسانية، والتي من خلالها يتحكم الإنسان بقواه الفكرية؛ ليدرك فيها عالمه الخارجي، ويعي دوره التأريخي الذي اختطّه الله له في هذه الحياة. من أجل تحقيق هذا الهدف، فعلى الإنسان أن يحكم كامل سيطرته على شهواته ونزواته النفسية؛ حتى ينهي بذلك عبوديته إلى رغباته المادية ويجعله سيد نفسه[٢]. وحالما تتم له السيطرة على شهواته عندها فقط يمكن أن يعد نفسه حرّاً، وإلا فإنَّ الإنسان المحكوم بنزواته وشهواته النفسية يشبه حاله بالحيوانات المحكومة بشهواتها اللاإرادية. إنَّ الفرْق بين الاثنين في الطبيعة هو أنَّ الجنس البشري قد منح الإرادة للسيطرة على عواطفه من خلال قدرته العقلية، في حين أنَّ الحيوانات تفتقد مثل هذه الإرادة. إنَّ الإرادة العقلية هي التي تميز الإنسان عن الحيوان. وحينما يفقد الإنسان

(١) الصدر، **الحرية في القرآن**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

تلك القدرة الفكرية في لحظة ما؛ سوف يكون محكوماً من قِبل شهواته وعواطفه.

ومن أجل الحفاظ على جوهر النفس الإنسانية عليه أن يتجاوز رغباته المادية؛ من أجل الوصول إلى هدفه السامي في هذه الحياة(١). وهذه هي الطريقة الوحيدة التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يكتسب فيها إرادته، والتي من خلالها يستطيع أن يتحكم أو يعمل على تغيير بيئته الاجتماعية. إنَّ تحجيم تعلق الإنسان بالرغبات الدنيوية المادية؛ هو الهدف الذي جاءت من أجله الرسالة السماوية، حيث أرادت جميعها أن تسمو بالإنسان إلى منزلة أرفع:

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾ ۞ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿١٥﴾﴾(٢).

إنّ قوة الإرادة وتحكم العقل في شهوات النفس، هي الآلية التي دعا لها الإسلام من خلال فكرة التوحيد (عبودية الإنسان للخالق ﷻ)، وهي التي مكنت الأمة الإسلامية من ترك شرب الخمر مثلاً. ولكن قد يصعب على أيّ أمة في عصر التطور هذا أن تقوم مثلاً بسَنِّ مثل هذا السلوك الفردي والجماعي. فالإنسان المعاصر قد أصبح عبد شهواته ونزواته الداخلية ورغباته المادية، وأصبحت تلك هي التي تقوده. ولكن الإسلام قد حرّر الجنس البشري من هذه العبودية المادية وشهواته

---

(١) **الحرية في القرآن**، ص ٤٩.

(٢) آل عمران: الآيتان ١٤ ـ ١٥.

الجامحة، وجعل تعلقه بالسماء ومع خالقه الرحمن؛ لذلك فإنَّ مبدأ التوحيد هو القوة التي تعطي الإرادة للإنسانية عن طريق تحريرها من كل أنواع العبودية[(١)].

على المستوى الاجتماعي من جهة أخرى، إنَّ مبدأ التوحيد يسعى إلى تحرير الجنس البشري من كل أصنام العبودية الاجتماعية، ويضع حدّاً نهائيّاً لاستعباد الإنسان من قِبل أخيه الإنسان[(٢)]. ولا يمكن تحقيق هذه الأهداف المرجوة إلا من خلال عبودية الإنسان إلى الخالق؛ حيث إنَّ الإيمان بالله يمنح شعوراً في أنَّ كل البشر هم سواسية أمام الله، وكلهم مسؤولون أمامه عن أعمالهم بصورة متساوية. إنَّ فكرة المساواة سوف لا تحقق إلّا من خلال تجاوز كل التشكيلات الهرمية الاجتماعية، والتي أوجدها الإنسان عبر التأريخ، حيث لا يمتلك أحد الشرعية في أن يكون سيداً على الآخرين[(٣)]. ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾[(٤)].

وطالما استمرت عبادة الإنسان لله ﷻ؛ فإنَّه سوف يرى أنَّ كل أبناء جنسه سواسية أمام الله، وأنَّ كل الموجودات الأخرى هي من خلق الله، مسلمة له الطاعة. وفي الحقيقة يُعزي السيد الصدر أنَّ نشوء ظاهرة الصنمية في المجتمع الإنساني على مَرّ التأريخ تعود إلى سببين: **الأول** هو أنَّ عبودية الإنسان لشهواته جعلته معرضاً لكل أنواع العبوديات الأخرى، والتي من ضمنها العبودية الاجتماعية، وهذه العبودية لشهواته

---

(١) الصدر، **الحرية في القرآن**، ص ٥٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٤) آل عمران: الآية ٦٤.

سببت له في النهاية الضعف الشخصي بأن يتنازل عن حريته للآخرين والأصنام الاجتماعية؛ حتى يضمن إشباع رغباته وشهواته المادية.

والسبب الثاني لنشوء ظاهرة الصنمية في التأريخ البشري؛ هو جهل الإنسان حول قصور هذه الأصنام الاجتماعية في عدم تحقيق ما يصبو إليه من السعادة في هذه الحياة. إنَّ الإنسان بطبيعته يسعى إلى التحرر من القيود، فهو في سعيٍ دؤوب للبحث عن المثل العليا التي تضمن له الحرية وتحرره من العبودية الإنسانية المطبقة عليه[1]. وهذا الطموح الإنساني نحو التكامل والتطور جعلت بني البشر في حركة متواصلة من الصراع للحصول على أكبر قدر ممكن من الحرية التي تضاهي ما لدى المخلوقات الأخرى، ولكن جهل الإنسان بقصور الأصنام التي وضعت من قِبل الأنظمة؛ هو الذي جعله يتشبث بتلك الأصنام على أنَّها المُثل العليا التي توصله إلى شاطئ الحرية.

إنَّ الوعي هو الوسيلة الوحيدة التي تمكن الإنسان من معرفة كُنه الوجود الذي حوله وحقيقة الواقع المعاش، وتجعله مدركاً لقصور الأصنام المصنوعة لخداعه؛ ولهذا يؤكد الإسلام وبشكل واضح ومبين من خلال آيات الذكر الحكيم باستعمال العقل، وتدبّر الأشياء وفق الواقع المحيط به؛ كي يدرك التناقضات في معتقداته.

فالإسلام هو ثورة في الفكر والمعرفة وحركة تنوير كبيرة. إنَّ هذه الثورة عازمة على تحطيم كل أنواع الأصنام المعبودة، وكسر كل القيود المكبلة للحياة الإنسانية، كما تفسح الطريق واسعاً للتطور الإنساني الاجتماعي ـ والنفسي نحو الحرية الكاملة، والتي في حينها يأخذ دوره بأن يكون خليفة الله في الأرض. وهذه هي الوسيلة الوحيدة التي تسنح

---

(١) الصدر، **الحرية في القرآن**، ص ٥٢.

للإنسان أن يعرف المعنى الحقيقي للحرية ألا وهو التحرر من كل أنواع العبودية؛ لذلك فلا يسمح الإسلام للإنسان في أن يتخذ أيّ اعتقاد ديني غير مبدأ التوحيد الذي جاءت به الرسالات السماوية؛ لأنّ الاعتقادات الأخرى سوف تقوده إلى العبودية الصنمية. وأنَّ عبادة الأصنام على اختلاف أجناسها ورموزها الفكرية والحضارية تكبّل التفكير الإنساني وتخلّف عقله وتجعله عبد غيره أو عبداً لشهواته[١].

فالحرية الإنسانية ومبدأ التوحيد هما شيئان مترادفان ووجهان لعملة واحدة. فإذا أراد الإنسان أن يكسب حريته من بعد عبودية مذلة، ويكسر كل القيود المكبلة لحياته، فإنَّ ذلك لن يتم كله إلّا من خلال التسليم الكامل لله الواحد الأحد.

عبـــادة الله:

لأنّ حرية الإنسان تعتمد بصورة رئيسية على عبوديته لله ﷻ، فإنَّ السيد الصدر يوضح في نظريته كيف أنَّ العبادة في الإسلام، وتسليم الإنسان الكامل للخالق ما هي إلا تعبير عن معاني الحرية. كما يؤكد السيد الصدر أنَّ الوسائل الأخرى للتحرر ما هي إلّا طُرق جامدة وغير تنموية. فقد قدّم الإسلام طرق محددة وواضحة للعبادة، والتي على الإنسان أن يؤديها طيلة حياته وبشكل متواصل عِبر الزمن. ويصف السيد الصدر أعمال العبادة هذه على أنَّها ذات طابع فريد تلبّي الحاجات الروحية للفرد. إنَّ العبادة هي شكل من أشكال العلاقة بين الإنسان وخالقه. ولكن هذه العلاقة الروحية تختلف عن علاقة الإنسان بالطبيعة المادية الطبع، والتي دائماً ما تكون متغيرة ومتطورة مع الزمن. إنَّ

(١) الصدر، **الحرية في القرآن**، ص ٥٣.

حاجات الإنسان الدنيوية المادية تنمو من خلال تطور خبراته وتعقيد ظروف حياته، ولكن حاجاته الروحية هي ثابتة وغير متغيرة. وعليه، فالأعمال العبادية هي من أجل تلبية حاجات الإنسان الروحية الثابتة[١].

ولفهم طبيعة هذه الأعمال العبادية، وفقاً لرأي السيد الصدر، فإنَّ على المرء أن يفهم طبيعة هذه الحاجة الدائمة التي يتطلبها الإنسان في معترك حياته على الأرض، ألا وهو الاتصال بالله سبحانه، بالخالق المطلق، والمثَل الأعلى. إنَّ هذا التواصل هو الذي يجعل التطور التأريخي للإنسان في حالة من التطور المتقدم والمستمر، فإنَّ أيّ حركة تطور تاريخية غير موصولة بالمطلق ما هي إلا حالة اعتباطية مرتبطة بالظروف الحياتية الموضوعية، ولا تعطي الإنسان القدرة على التطور الدائم وتصل به إلى أعلى درجات الحرية والسعادة[٢]. لذلك فإنَّ تحرك الإنسان نحو البارئ الخالق لهذا الكون؛ هو السبب الحقيقي الذي يدفع الإنسان نحو درجات الكمال. ولكن السؤال هنا هو: بأي طريقة تتمكن العبادة من تحقيق هذا الكمال الإنساني؟

إنَّ السبب الرئيسي وراء سقوط الحضارة الإنسانية عبر التأريخ؛ وفقاً لرأي السيد الصدر هو إخلاص أو إيمان الإنسان برموز وأصنام قد صنعها الإنسان بنفسه، أو كما يطلق عليها السيد الصدر في نظريته حول التأريخ بـ «المثل العليا». إنَّ عدم إيمان الإنسان بالمطلق الحقيقي في هذا الكون قد انعكس بآثار إيجابية وسلبية على مجمل تطوره الحضاري. فالآثار السلبية جعلت الإنسان يرفض المُثل العليا بشكل عام ولا يتخذ أيّ هدف لحياته، أما الآثار الإيجابية فهي تبنّي الإنسان مثلاً عليا زائفة،

---

(١) محمد باقر الصدر، **نظرة عامة في العبادات**، في **الفتاوى الواضحة**، بيروت، دار التعارف، ١٩٨١، ص ٧٠٣ ـ ٧٠٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٠٧.

ويقوم بتقديس وتأليه ما هو وقتي وزائل. ويُطلق الإسلام على الحالة الأولى صفة «الإلحاد»، أما الحالة الثانية فتسمى «الشرك». وكِلا الشكلين يعيقان ويؤخران التقدم التأريخي الحضاري للإنسان. فإذا رفض الإنسان مطلق المثل العليا، فإنَّ هذا سيجعل من تطوره الحضاري فاقد المعنى والوجهة الصحيحة، ويجعل من هدف حياته على الأرض شيئاً غامضاً. أمّا إذا آمن الإنسان بمثُل عليا زائفة، فإنَّ تحرره وحركة تطوره التأريخية ستصبح بمرور الوقت متحجرة ومتقوقعة على نفسها.

إنَّ الرموز والأصنام والمثل العليا التي صنعها الإنسان في الحضارات القديمة كانت السبب الرئيس في سقوطها. كما أنَّ الحضارة الغربية، على رأي السيد الصدر، تحمل في ذاتها المثَل الأعلى المادي الذي صنعته بيدها ألا وهو الإيمان المطلق والاعتقاد بالتجربة هي أساس العلم، حيث يَعد الإنسان المعاصر أسلوب البحث التجريبي هو الحل الوحيد لكل المشكلات والتناقضات التي قد يواجهها. فيعتد ما يتوصل إليه في المختبرات والأبحاث التجريبية هو الحقيقة المطلقة؛ ولذا فإنَّ الإنسان الغربي المعاصر لا يرفض كل القيم الأخلاقية، ولكنه يرفض الحقائق غير الملموسة أو المحسوسة وعالم ما وراء الطبيعة المادية(١). فهو غافل وأعمى بصورة طبيعية عن كل ما وراء عالمه المادي المحسوس؛ وعليه، فإنَّ حضارته سوف تتهاوى بتناقضاتها الداخلية .﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ﴿٢٢﴾﴾(٢).

وعليه، فإنَّ الإيمان بالله سبحانه كمثل أعلى مطلق في هذا الكون سوف يمحو الآثار السلبية لمشكلة التطور الحضاري، ويضعُ حدّاً نهائيّاً

---

(١) محمد باقر الصدر، **نظرة عامة في العبادات**، في **الفتاوى الواضحة**، ص ٧٠٨.
(٢) سورة الإسراء: الآية ٢٢.

لانحطاط الإنسان ورجوعه القهقهرى من خلال إرشاده نحو الهدف العام من حركته التأريخية في هذه الحياة[١]، وترفع من مسؤوليته باتجاه خلافته لله في هذه الأرض. وهذا الدور ربانيّ الجعل محدد وواضح يصنع من حياته لا حصر لها من الأهداف السامية. فإنَّ مسؤولية «خليفة الله في الأرض» تجعل مهمة الإنسان في الحياة ذات قيمة ومغزى. كما أنَّ الإيمان بالله سوف يقضي على ظاهرة الوثنية، وهذه الظاهرة التي تعظم الأشياء الحقيرة وتقدس الرموز البالية. إنَّ الله ﷻ كمثَل أعلى هو ليس من صنع أحد كي يخدم غرضاً معيناً، أو يؤدي أهدافاً عاجلة، أو ليشبع أغراضاً إنسانية محددة، ولكنه بصفاته الدائمة كالعلم والقوة، والعدل، والرحمة والخير، إلى ما هنالك من أسماء الله الحسنى، يستبدل الإنسان تلك المثل العليا بمطلق حيٍّ قيوم ويتولى الإنسان دور خليفة الله في الأرض. ويجعل الساحة التأريخية مفتوحة على سعتها للكفاح الإنساني المستمر ضد كل أنواع الجهل والعجز والجور والفقر[٢]. لذلك فإنَّ الإيمان بالله على أنَّه الرب الأوحد للإنسانية ورفض كل أنواع الرموز الوثنية الأخرى التي تقوده نحو الكمال والحرية الدائمة. وهذا هو معنى الشعار الإسلامي، لا إله إلا الله[٣]، ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦﴾﴾[٤].

﴿...فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿٤١﴾﴾[٥].

---

(١) الصدر، **نظرة عامة حول العبادات**، ص ٧٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧١٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٧١١ ـ ٧١٢.

(٤) سورة العنكبوت: الآية ٦.

(٥) سورة الزُّمر: الآية ٤١.

وفي الجانب الآخر، فإنَّ وظيفة العبادة كعلاقة دائمة بين العبد وربّه تروض الإنسان؛ لتحقيق هدفٍ سامٍ محدد المعالم. وعمليّاً، فإنَّ الإنسان قد يتصرف من أجل مصلحته الخاصة أو مصلحة المجتمع. ولكن حساباته الواقعية تقوده دائماً إلى تفضيل مصلحته الخاصة على حساب المصلحة الاجتماعية. فهو بطبيعته الإنسانية أناني الطبع ساعٍ لإبراز نفسه؛ وعليه، فهو دائماً منقاد لتفضيل مصالحه الذاتية. إنَّ هذه الطبيعة الإنسانية المنشدة حول مصالحها الأنانية هي حالة ضرورية وأساسية لبقائها على الأرض وديمومتها المادية في الحياة. ولكن العيش ضمن محيط اجتماعي معين يتطلب سلوكاً معيناً يفيد النفع العام.

إنَّ البيئة الاجتماعية تتضمن تضحيات معينة من قبل أفراد الأمة في سبيل بقاء وديمومة الوحدة الاجتماعية. ويمكن فهْم العبادة على أنَّها رياضات روحية لتمرين الإنسان على التضحية. وأنَّ السلوك الفردي العبادي المستمر والمكرس في سبيل الله ﷻ لا يكون المقبول بأي حال من الأحوال عندما يزاول من أجل منفعة خاصة وذاتية؛ ولهذا فإنَّ الإسلام يصر ويؤكد على مسألة النية في كل العبادات المقدمة لله ﷻ. وأنَّ هذه الأعمال العبادية وضعت؛ لتخدم وتشبع حاجات الإنسان الروحية الملحة والأساسية. ومع أنَّ الإنسان قد يقوم بالأعمال العبادية من أجل غايات متعددة، ولكن الهدف منها هو تمكين الإنسان روحيّاً وجسديّاً من العمل في مصالح ذي منافع غير ذاتية وآنية؛ لذلك فإنَّ المؤمن المتعبد يروّض نفسه لأداء أعمال من أجل مصلحة الآخرين.

إنَّ أداء الأعمال العبادية على الرغم من كونها تلبي حاجات الإنسان الروحية فهي مصممة لمساعدة الغير، ولتعزيز الوحدة والألفة الاجتماعية. فالعبادة في الإسلام هي ليست فقط صلاة ودعاء، ولكنها أيضاً مشاركة في الجهاد العسكري، وأداء الزكاة والصوم عن الطعام

وملذات الحياة الأخرى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكل هذه العبادت هي أعمال في خدمة الصالح الاجتماعي العام. فالإسلام قد حرّم حصر العبادة في نطاق ضيق من الحياة الإنسانية، أو حصر الحياة الإنسانية للعبادة فقط.

إنَّ الحضارة الغربية، كما يرى السيد الصدر، قد جعلت من الدين هو الذهاب يوم الأحد إلى الكنيسة. وعلى النقيض من ذلك في الطريقة الصوفية العبادية وتأكيدها على رفض المتع الدنيوية جعلت كل حياة الإنسان عبادة. وحتى لا تنحسر العبادة إلى جدران معابد معينة، فقد هذب الإسلام العبادة لتشمل كل جوانب الحياة، وتتمثل بتقرب الإنسان إلى الله ﷻ بكل أعماله اليومية. فالشريعة الإسلامية، كما يرى السيد الصدر، يريد أن تكون العبادة هي الحياة كلها وليس العبادة هي شعائر لمصادرة الحياة؛ لذلك يعتبر المسجد مركزاً لأداء العبادات اليومية والنشاطات الاجتماعية، وليس هو عائقاً لمجرى الحياة. فالرسول ﷺ قال لأبي ذر ﷺ: إذا كنت قادراً على أن تجعل النية في طعامك وشرابك كلها في سبيل الله فافعل[1].

وهنالك جانب اجتماعي آخر من الأعمال العبادية والرياضة الروحية. فإننا نعلم أنَّ البيئة الاجتماعية تتطلب من الإنسان أن يحترم حقوق الآخرين وإلا عمت الفوضى والاضطراب الاجتماعي. ومن أجل إشاعة النظام وإحلال الأمن، فإنَّ المجتمع يدعم إجراءاته الأمنية بقوانين وشرائع تحدد حقوق وواجبات الأفراد، ولكن هذه الإجراءات والقوانين يمكن التلاعب بها والتحايل عليها من قِبل أفراد المجتمع. فحنكة الإنسان ودهاؤه الهادف لتحقيق أقصى حد ممكن من مصالحه الشخصية

---

(١) الصدر، **نظرة عامة في العبادات**، ص ٧٢٦.

تجعله قادراً على إيجاد الثغرات في القوانين؛ للالتفاف على النظام الاجتماعي القائم.

إنَّ إحدى وظائف العبادة هي تدريب الإنسان على أنَّه مسؤول أمام سلطة عليا عارفة وقادرة، لا يعزب عنها مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، فتجعل الإنسان محاسباً عن كل أفعاله ومسؤولاً أمام الله سبحانه الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. إنَّ العبادة تدرب الناس في أن يكون صادقاً مع نفسه، وتقوده إلى تهذيب سلوكه الذاتي من أجل الصالح العام.

وأخيراً، فإنَّ الأعمال العبادية في الإسلام قد صممت لتقويم الروابط الاجتماعية. فالواجبات الدينية لها كبير الأثر في تماسك أواصر أبناء الأمة. ومن الأعمال العبادية هذه هو الجهاد لحماية بلاد المسلمين من أيّ اعتداء أجنبي أو غزو خارجي، والزكاة لمساعدة المعوزين والمحتاجين ومن ليس لهم حيلة في العيش الكريم، وأداء صلاة الجمعة التي هي مظهر من مظاهر التجمع والتماسك الاجتماعي والسياسي. وإحدى أهم هذه الرموز ذات التوجه الاجتماعي الوحدوي؛ هي القِبلة التي يتوجه بها الإنسان في تحديد مسار صلاته وعبادته. فكأنها تعطي مغزى للوحدة والهوية الاجتماعية للأمة[1].

وعلى المستوى الشخصي فإنَّ العبادة وأعمالها على نسق وتلاؤم مع طبيعة النفس الإنسانية. فالإنسان ليس كائناً عاقلاً فقط، ولكن ذو أحاسيس مادية أيضاً. فالإيمان بالمطلق قد يشبع جانبه العقلي وحاجاته الفكرية، ولكن الجانب الحسي المادي يجب إشباعه أيضاً. إنَّ الأعمال العبادية في الإسلام تجمع كِلا الجانبين (الروحي والمادي)، حيث

(١) الصدر، **نظرة عامة في العبادات**، ص.٧٢٩ ـ ٧٣٠.

نلاحظ أنَّ العلاقة مع الله إنما تتم من خلال أداء مراسيم وأعمال عبادية رمزية حسية. ومن هذه أداء الصلاة من خلال التوجه إلى القِبلة (مكة المكرمة)، والحج إلى الأماكن المقدسة في مكة المكرمة. فالمؤمن من خلال أداء هذه الأعمال العبادية الرمزية، والتي تشمل مثلاً رمي الجمَرات على إبليس والوقوف في عرفات والسعي بين الصفا والمروة.

إنَّ هذه الأعمال الرمزية هي لإشباع الجانب الحسي لطبيعة النفس الإنسانية[1]. فالعبادة في الإسلام هي ليست بكاملها ممارسات فكرية روحية على الرغم من أنَّها تبدو، وفي الوقت نفسه لا يمكن عدها مجموعة من الممارسات الرمزية ذات أهداف مبهمة، بل إنَّها خليط من كِلا الجانبين لخلق توازن في إشباع حاجات الإنسان الروحية بجانبيها الفكرية والحسية.

دَور الرُّسل:

إنّ للطبيعة الإنسانية جانبين؛ هما الجانب الحسّي والجانب العقلي. ويلعب الجانب الحسي دوراً كبيراً في تحديد الطريقة التي ينظر بها الإنسان إلى ماهية الوجود والعالم الذي حوله. فتقوم الحواس بتزويد العقل الإنساني بالتصورات والمعلومات الطبيعية حول البيئة المحيطة به. واعتماداً على الرؤى والتصورات المستحصلة عن طريق الحواس يستطيع عقل الإنسان اكتشاف حقيقة الوجود؛ لذلك فغالباً ما يكون الإنسان متعلقاً بحواسه ومعتمداً عليها ليكتسب من خلالها معارفه. وهذا ما يعني أنَّ الجنس البشري هو كائن حسي أكثر مما هو عقلي، أو يعتمد على التجربة أكثر من اعتماده على التفكير[2].

---

(١) الصدر، **نظرة عامة في العبادات**، ص ٧٢٦.

(٢) محمد باقر الصدر، **مضاعفات وفاة رسول الله**، في كتاب **أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف**، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٥، ص ٤٦.

وبدون التحليل المنطقي، فإنَّ الحواس لها بالغ الأثر في صياغة نظرة الإنسان وتفكيره وعواطفه وانفعالاته، كما تكون القاعدة لطموحاته وأفعاله التي تحدد طريقة سلوكيته في الحياة. يشرح السيد الصدر ذلك قائلاً:

هذه المفاهيم حتى لو آمن بها الإنسان إيماناً عقليّاً، وحتى لو دخلت إلى ذهنه دخولاً نظريّاً، مع هذا لاتهزه ولا تحركه ولا تبنيه، ولا تزعزع ما كان فيه، ولا تنشئه من جديد إلا في حدود ضيقة جدّاً[١].

إنَّ الرموز العقلية والمعرفية تتخذ صوراً غائمة في العقل الإنساني، بل وحتى لا ترتقي إلى مرتبة الرموز الحسية والاعتقادات الظاهرة؛ لذلك فإنَّ كل الرسالات السماوية المقدسة كانت تدعم بمعجزات تحاكي الجانب الحسي من الإنسان وتدفعه للاعتقاد والإيمان. وهذه الحالة واضحة وجلية للأنبياء أولي العزم مثل نوح عليه السلام والطوفان العظيم، وفي إبراهيم عليه السلام الذي جُعلت له النار برداً وسلاماً، وموسى عليه السلام وعصاه السحرية، وعيسى عليه السلام وقدرته على شفاء الناس من الأمراض المستعصية، وإعجاز القرآن الذي نزل على محمد صلى الله عليه وآله.

لذلك فإنَّ التأثير السماوي على الإنسان يجب أن يحدّث بطريقة تربوية تحاكي أحاسيس الناس. فالرُّسل هم المربون والمعلمون الذين تقتدي بهم البشرية[٢]. إنَّ النموذج الرباني برموزه المختلفة يجب أن يتم تطبيقه من قِبل الأنبياء عليهم السلام في سيرتهم الذاتية حتى يكون لها كامل الأثر على الفكر الإنساني. وحتى الحياة المثالية، المتمثلة بالجنة الموعودة،

---

(١) محمد باقر الصدر، **مضاعفات وفاة رسول الله**، في كتاب **أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف**، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

صورت بشكل لتحاكي الجانب الحسي لدى الإنسان. وعبر الأنموذج الرباني المتمثل بسيرة الأنبياء ﷺ كان بالإمكان أن تغرز القيم السماوية العليا سلوكية الإنسان وتسامي مستوى تفكيره. وبهذه الطريقة، لم يكن الرُّسل مبلغين ومنذرين للرسالات السماوية، ولكنهم أيضاً القدوة الحسنة التي من خلالهم يسمو الإنسان إلى عالم الفكر والمثل العليا متجاوزاً غرائزه الحيوانية. فأنبياء ورُسل الله ﷺ هم المربّون الحقيقيون الذين استطاعوا أن يمكنوا الإنسان من إدراك القيم العليا والمبادىء الفكرية السماوية، والتخطي من هذا العالم المادي إلى عالم ما وراء الطبيعة كي يسمو نحو بارئه.

وقد يستطيع الإنسان وعبر قدراته العقلية أن يكتسب المزيد من المعرفة عن القيم السماوية العليا التي دعا لها أنبياء الله ورسله، ولكن هذه المعرفة التجريدية لا تصل إلى درجة من الإيمان تدفعه إلى تغيير سلوكه، أو جعل هذه القيم جزءاً من حياته اليومية. فيأتي دور هؤلاء المربين الذين جعلهم الله أسوة للناس من إنزال هذه القيم والمعارف السماوية؛ لتكون بمتناول الإنسان العادي في سلوكه الحياتي. فالفلاسفة الإغريق على سبيل المثال، وعلى الرغم من إيمانهم بوحدة الإله الخالق، فإنَّ هذا الإيمان لم يؤثر على سلوكهم اليومي؛ وعليه، فإنهم استمروا بعبادة الأوثان التي تطبّعوا عليها في محيطهم الاجتماعي.

وروسّو فيلسوف الثورة الفرنسية، على الرغم من إيمانه ودعوته إلى إرساء النظام الجمهوري الديمقراطي لم يستطع أن يتصور عالماً بدون نظام ملكي. وماركس وعلى الرغم من تقديمه إلى النظرية الاشتراكية، ادّعى في أواخر حياته بأنَّه ليس ماركسياً[1]؛ لذلك فإنَّه من خلال تربية الأنبياء

(١) محمد باقر الصدر، **رسالتنا والدولة**، في كتاب **رسالتنا**، مصدر سابق، ص ٢٩.

وتوعيتهم وتوجيههم يتمكن الإنسان من جعل أفعاله تتوافق مع أفكاره.

في الواقع، فإنَّ دور النبوة هو من أجل أن ترتقي بالإنسان إلى عالم الفكر والإدراك؛ وليسمو ضميره، ولتقوده في حركة متطورة دؤوبة نحو الخالق المطلق. ومن أجل هذا، وفقاً لما يعرضه السيد الصدر، كانت هنالك حاجة إلى تجدد النبوات وتطور الرسالات السماوية حتى تتم تربية الإنسانية على مراحل. معتمدةً على تطور واختلاف الظروف الموضوعية. فيحدد السيد الصدر عاملَين رئيسين على تجدد النبوات السماوية، **أولهما**: هو أنّ كل رسالة في فترة تاريخية ما كانت تحاول تحقيق هدف معين؛ وهي تلبية حاجة إنسانية، أو بعبارة أخرى أن تقدّم حلولاً لمشاكل الإنسان المتفاقمة في ذلك الظرف[1].

وعند إشباع تلك الحاجة الإنسانية والقضاء على التناقضات المتفاقمة عنها في ذلك الظرف التأريخي، تفقد الرسالة وهجها نتيجة تفاقم تناقضات إنسانية جديدة، وسيصبح الدين مجرد عقيدة في أيدي الخطباء ورجال الدين، أو أدوات بيد النظام السياسي والنخبة الاجتماعية. وتكون الرسالة التي دعا لها الأنبياء في ذلك الوقت قد أتلفت وشوِّهت مبادئها. وعندها يكون الوقت مناسباً لأن يبعث الله سبحانه برسالة جديدة؛لتلبي الحاجات المستجدة للإنسان وحل تناقضاته الاجتماعية.

أما العامل **الثاني** فهو يرتبط في قابلية بشخصية الرسول ﷺ في تحمّل الأمانة وتبعات الرسالة السماوية. فبعض الأنبياء قد أرسلوا لتوجيه وإرشاد مجتمعات صغيرة، كمدينة صغيرة أو قرية، أو أنَّ بعضهم قد أرسل إلى أمّة ما أو كيان اجتماعي معين؛ في حين حمل بعضهم رسالة

---

(١) محمد باقر الصدر، **التغيير والتجديد في النبوات**، في **أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف**، مصدر سابق، ص ٣٤.

إلى العالم كله. فإنَّ الرسل الذين حملوا الرسالات السماوية للبشرية جمعاء قد كانت لهم القدرات الذاتية لتحمل تبعات الرسالة العالمية ومسؤولياتها، وإنهم اختيروا لعُظم شأنهم وإمكانياتهم. وعليه، فهنالك ربط موضوعي بين سعة الرسالة وديمومتها على التأريخ الإنساني، وصِلتها بقابلية الأنبياء وقدراتهم الذاتية. كما أنَّ التناقضات الإنسانية المستعصية تتطلب رسالة طويلة الأمَد؛ كي تعالج هذه المشاكل وتتجاوز كل تبعاتها. وهكذا رسالة سماوية تتطلب أشخاصاً ذوي مؤهلات كبيرة؛ كي يجعلوا من هذه الرسالة أكثر تأثيراً وعمقاً في الحياة الإنسانية. فقد لا يستطيع أيّ رسول التعامل مع بعض التناقضات الإنسانية في كل وقت(١). إنَّ القدرة المحدودة للرسول لها علاقة مع المجال المحدود للرسالة والدور المحدد الذي يلعبه في التأريخ.

إنَّ السبب الأخير للتغير والتجديد في مسألة النبوة والرسالات السماوية متصل بتطور الإنسان عبر التأريخ، حيث يجب أن تكون الرسالة متسقة مع مرحلة التطور الإنساني ونموه العقلي. ففي كل حقبة تاريخية نجد أنَّ الرسالة السماوية ترتقي بالإنسان إلى مراحل متقدمة في رحلته نحو المطلق الخالق والاتصال مع الله، وتساعده على تجاوز تناقضاته الاجتماعية. إنَّ التطور الإنساني في التأريخ له ثلاثة أبعاد متصلة مع علاقة الإنسان بالله، وأخيه الإنسان، ومع الطبيعة، وهذه الأبعاد هي:

- وعي التوحيد.
- المسؤولية الأخلاقية للدعوة لحمل أعباء الدعوة.
- السيطرة على الكون والطبيعة(٢).

---

(١) الصدر، **التغيير والتجديد في النبوات**، ص ٣٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

ودور النبوة يتصل بالبُعدين الأول والثاني من هذا التطور الإنساني. فليس من الممكن عدُّ الرسالات السماوية برامج جاهزة تقدم أفضل الطرق والآليات في استغلال الموارد الطبيعية، ولكنها تعمل على حل تناقضات الإنسان المزمنة[١]. إنَّ طرق الاستغلال والسيطرة على البيئة لا حدَّ لها ولا حصر، ولكن التناقضات الناتجة عن عملية التطور الإنساني تبقى كما هي بتغير الظروف.

على الرغم من أنَّ وحدانية الخالق هي المبدأ المشترك في كل الرسالات السماوية، فإنَّ هذا المبدأ هو نفسه قد تطور من حيث عمقه وجوهره ومساحة شموله عبر التأريخ النبوي[٢]. لقد تمت توعية الإنسان بمفهوم التوحيد بشكل تدريجي تبعاً لنمو تفكيره، وقابلية إدراكه خلال المراحل التأريخية للتطور الإنساني.

هذا الإنسان الذي غرق بمقتضى تركيبه العضوي والطبيعي في حسه ودنياه، حينما يُدعى إلى فكرة التوحيد، لا بد من أن ينتزع من عالم حسه ودنياه بالتدريج؛ لكي ينفتح على فكرة التوحيد التي هي فكرة الغيب[٣]. على سبيل المثال، يقول السيد الصدر: إنَّ الله قد عرض في التوراة (العهد القديم) على أنَّه إله قومي لبني إسرائيل. وعليه، كان على الإسرائيليين أن يقودوا المعركة؛ لتدمير كل الأصنام والرموز الربانية الأخرى والأجنبية عن ثقافتهم وتعاليم أنبيائهم. فقد صور الله كرمز ومثال وطني أعلى؛ كي يكون بديلاً للآلهة الأخرى، وكي يكون رمزاً لوحدتهم القومية[٤]. أما في الإنجيل (العهد الجديد) من جهة أخرى، فإنَّ فكرة الله

(١) الصدر، **التغيير والتجديد في النبوات**، ص ٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.

هو ليس رباً مختصاً بقومية أو أمّة معينة، ولكنه بمثابة أب لجميع أبناء البشر. فربّ المسيحية، كما جاء في تعاليم حواري المسيح عليه السلام هو للبشرية جمعاء، ولكنه تأطّر بذلك المفهوم الأبوي الحسي. «فلم يُعد الله هو أب لعيسى وحده، ولكنه كان أباً للإنسانية جمعاء»[١].

ولكن القرآن يعرض فكرة التوحيد والله الخالق كحقيقة مطلقة غير خاضعة إلى أيّ تغيير أو قياس، وهذا الإله لا يمتلك أيّ علاقة مادية مع مخلوقاته، أو حتى مع رسوله ﷺ. فإنَّ كل الناس بمن فيهم الأنبياء والرسل والأوصياء هم خلقه وعباده. ولا توجد أفضلية لأي مخلوق إلا بقدر عبادتهم لله عز وجل وقُربهم منه. «فيقف النبي محمد ﷺ في لغة القرآن بين يدي الله، عبداً ذليلاً خاضعاً يتلقى الأوامر، وليس له إلا الطاعة»[٢]. إنَّ مفهوم التوحيد لم يتكامل كفكرة إلا في الإسلام، حيث تسامتْ بفكرة الربوبية؛ لتبعدها عن أيّ علاقة مادية مع المخلوقات الأخرى. ولكن هذا الإله الخالق المطلق على علاقة حيوية ومستمرة ودائمة مع الإنسان من خلال تسليم الإنسان الكامل لله الواحد.

إنَّ آخر مرحلة من مراحل التطور الإنساني هي مرحلة تكامل الإنسان لدرجة تحمله المسؤولية للسير على هدى الله جل جلاله[٣]. إنَّ مسؤولية تقع على عاتق المؤمنين من خلال التضحية والصبر من أجل إنقاذ الإنسانية من براثن العالم المادي والاندفاع نحو الأهواء والشهوات النفسية. ومن أجل الارتقاء والوصول إلى هذه المرحلة المتقدمة في التطور الإنساني، فإنَّ على الإنسان أن يمر بعملية تربية وتدريبٍ مرحلي

---

(١) الصدر، **التغيير والتجديد في النبوات**، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ٤١.

تؤهله لتحمّل أعباء المسؤولية؛ وذلك من خلال هداية الآخرين نحو الله ﷻ. وقد وضح السيد الصدر هذه الفكرة قائلاً:

ونحن بالمقارنة بين موسى وعيسى، والمسؤوليات التي تحملتها الأمة الإسلامية حينما نزل الوحي على النبي ﷺ بالرسالة الخاتمة، المقارنة ما بين هذا وذاك، يكشف درجة كبيرة في تحمل المسؤولية، تعبّر عن نمو الاستعداد على مَرّ الزمن. وموسى مات وشعب بني إسرائيل في التَيه؛ يعني وجّه حياته، وجّه كل أعماله بكل ما يمكن من جهاد وتضحية في سبيل أداء رسالته، ولكنه أنهى حياته وشعب إسرائيل في التيه. كتب الله جل جلاله عليهم التيه أربعين سنة؛ لأنهم لم يستجيبوا لمتطلبات الرسالة، لم يستجيبوا أبداً لما تقتضيه رسالة موسى بالنسبة لهم. حتى خلفهم موسى حيارى ومات.

أين هذا من أمّة حملتْ أعباء الرسالة[1]؟

قيادة الأمة الإسلامية:

إنَّ الوحدة الاجتماعية التي أوكلَت لها مهمة هداية الإنسانية نحو الإيمان الكاملِ بالمطلق (الله ﷻ)، إنما تحتاج هي إلى مرشدٍ يكون بمستوى هذا الكمال الإيماني. وهذا المرشد يجب أن يكون الإنموذج الأعلى والممثل الحقيقي للرسالة التي يدعو لها. وكان رسول الله ﷺ المربي والمعلم الذي استطاع أن يكوِّن أمة من المؤمنين تتحمل مسؤوليات الرسالة الربانية. ودور المربي والمعلم القائد يجب أن يستمر في أخذ زمام القيادة في مجتمع المؤمنين الأول الذي شيّده رسول الله ﷺ، فتكون القيادة من الذين يمثلون ويماثلون الرسول في كثير من صفاته.

(١) الصدر، التغيير والتجديد في النبوات، ص ٤١.

وكان على هذا المجتمع الإسلامي الإيماني الأول أن يقام على أسس متينة ليس له صلة بفترة الجاهلية التي سبقت ظهور الإسلام، وأريد لها أن يكون مبنيّاً على مبادئ الرسالة السماوية. وهذه الطهارة والنقاوة الإيمانية في المجتمع تتطلب قيادة وزعماء يتسمون أيضاً بالطهارة والنقاء الإيماني الكامل. حيث إنهم سيأخذون دور المعلمين والمربين للمؤمنين والمجتمع ككل.

إنَّ هذه الأسوة التربوية الحسنة (والتي يطلق عليها في الفكر الشيعي العصمة، والتي تعني لغةً المتطهر من الخطايا والذنوب،أو بعبارة أخرى، الإنسان الكامل) يجب أن تتمتع بالصلاحيات القيادية للمجتمع الرسالي؛ لتربط الإنسان بقيم وتعاليم الرسالة السماوية. ففكرة العصمة، كما يوضح السيد الصدر، لا تقتصر على الفكر الشيعي فقط، ولكنها حالة طبيعية لكل الرسالات المبدئية التي تحاول صياغة نظام اجتماعي مبني على الأسس العقائدية لهذه الرسالة أو تلك. فالماركسيون على سبيل المثال، والذين كانوا على خلاف مع النظام السوفيتي السابق، يعدون القيادة الروسية البلشفية لا تمثل تمثيلاً حقيقيّاً لمبادئ ومفاهيم الماركسية وغير مهيئين لها(١). فتعريف العصمة عند السيد الصدر يعني «الانفعال الكامل بالرسالة، والتجسيد الكامل لكل معطيات تلك الرسالة، في النطاقات الروحية والفكرية والعملية»(٢).

إنّ أول قيادة في المجتمع الإسلامي قد أقامها الرسول الكريم ﷺ حيث كانت مسؤولة عن كل جوانب الحياة في هذا المجتمع، وأنَّ هكذا سلطة شمولية، إن صحَّ هذا التعبير السياسي الحديث المأخوذ من العلوم

---

(١) محمد باقر الصدر، بداية الانحراف وبحث المشاكل التي واجهت أمير المؤمنين، في كتاب أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف، مصدر سابق، ص ٧٣ ـ ٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

السياسية المعاصرة، كان أساسيّاً؛ لإعادة تشكيل المجتمع وفقاً للقيم الإسلامية. إنَّ الرسالة الإسلامية هي البرنامج الإلهي الذي ينهي تناقضات الإنسان النفسية والاجتماعية وتوجيهها نحو الكمال؛ لذلك فإنَّ الرسالة لا تقتصر على جانب محدد من حياة الإنسان.



الفَصْلُ السَّادِس

الحركة السياسية والدولة الإسلامية

الحكومات إما أن تنبع من الشعب أو تكون متسلّطة عليه.

توم بين

من أجل وضع نهاية للمأساة المستمرة للإنسان المعاصر في ظِل محيط اجتماعي واقتصادي ظالمَين، يرسم السيد الصدر معالم حركة سياسية تهدف إلى قيادة المستضعفين نحو النصر النهائي.

فالمستضعفون ـ في منظار الصدر ـ هم الشريحة الاجتماعية القادرة على إحداث التغيير داخل النظام الاجتماعي الفرعوني، وهو النظام السائد اليوم في العالم الإسلامي.

إنَّ المستضعفين هم أمل التغيير والتطور في هذا النظام السياسي وهم مصدره؛ ولهذا فإنَّ الإمام الصدر يهدف في مخططه إلى توظيف الطاقات والقابليات لهؤلاء المستضعفين، وقيادتهم وتوجيههم نحو انتصارهم النهائي على قوى الاستكبار.

إنَّ القانون التأريخي الحاسم الذي يقرر حتمية انتصار المستضعفين على المستكبرين، يعتمد على العزم والتصميم الذي يبديه المستضعفون وكفاحهم الدؤوب للوصول إلى الهدف؛ ولذا كان لزاماً عليهم أن

يجاهدوا في مسيرة طويلة وشاقة للوصول إلى شاطىء النصر، وهذه المسيرة قد تمتد لسنوات طويلة من الصراع والمعاناة وتحمل ألوان الاضطهاد من قِبل أعدائهم.

البرنامج السياسي:

إنَّ الشرط الأساسي لنهضة الأمة، أية أمّة، حسب رأي السيد الصدر هو أن يتوفر لتلك الأمة المبدأ الصالح الذي يحدد للأمة أهدافها وغاياتها، ويضع لها مثُلها العليا، ويرسم اتجاهها في الحياة.

ويحدد السيد الصدر ثلاثة عناصر في تعريف المبدأ الصالح:

١ ـ طبيعة المبدأ نفسه.

٢ ـ فهْم الأمّة له.

٣ ـ وإيمانها به[(١)].

وفضلاً عن أنَّ فكرة المطلق تحتل موقعاً مركزيّاً في العقيدة الإسلامية، فإنَّ المبدأ الإسلامي له كل الخصائص الضرورية والقادرة على تحريك المؤمنين، ودفعهم للمساهمة في الصراع السياسي ـ التأريخي؛ لتحقيق خلافة الإنسان لله في الأرض. وقبل كل شيء فإنَّ الإسلام بعده عقيدة ربانية، تضفي على تعاليمه وممارساته طابعاً تقديسيّاً لدى معتنقيه، وهذا الأمر يميزه عن غيره من المبادىء والنظريات الفلسفية التي لا يصل الإيمان بها لدى أتباعها إلى مستوى اليقين الذي يمثله الدين في قلوب المؤمنين به.

(١) الصدر، **الشرط الأساسي لنهضة الأمة في رسالتنا**، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨١، ص ٢١.

فالدين لدى المؤمنين به، هو المذهب الحق الذي جاء من عند الله[(١)]، المتصف بالعلم والمعرفة المطلقَين، وهذا هو الفارق بينه وبين سائر المذاهب التي لا تصل في عقيدة أصحابها إلى درجة الدين. فمثلاً قد يظن مَن يؤمن بالماركسية بأنّ كارل ماركس نفسه ربما كان مخطئاً في فهْم بعض الشروط التأريخية، كما حصل مع لينين، الذي أدرك سذاجة فهْم ماركس في أنَّ الطبقة العاملة ستنظم نفسها لقيادة ثورة البروليتاريا؛ ولذا وجد لينين أنَّه بحاجة إلى تشكيل الحزب الشيوعي، حيث يتولى المثقفون قيادة الطبقة العاملة نحو هدفها النهائي. في حين لا يخطر ببال من يؤمن بالدين بأنَّ الله ﷻ أو نبيّه المرسَل يمكن أن يخطئ في هداية الإنسان. إنَّ التعاليم الدينية هي الحقيقة المطلقة والأبدية.

ويعطي الإسلام أيضاً الأمل بأنَّ النصر حليف المؤمنين، وهذا الأمل هو بصيص النور الذي لا تستغني عنه كل الدعوات. وحين يفقد المذهب السياسي الأمل في تحقيق النصر والنجاح، فإنَّه يفقد قيمته ويخسر وجوده[(٢)].

إنَّ الوعد الإلهي الذي قطعه الله ـ سبحانه ـ لعباده المؤمنين، بأنّ النصر والغلبة ستكون إلى جانبهم بغضّ النظر عن الظروف التأريخية المحيطة بهم، يشكل مصدراً كبيراً للأمل عند المؤمنين. وكان لهذا الأمل دَور فعّال في تحريك المسلمين في الأيام الأولى للرسالة الإسلامية؛ لمواجهة الظروف الصعبة والتحديات الخطيرة التي واجهتهم ودفعتهم إلى تحطيم عروش الظلم، وتحرير المستضعفين من سطوة الأمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية[(٣)]. ولا زالت حتى الآن الرسالة الإسلامية ـ كما

---

(١) الصدر، **رسالتنا والدعاة في رسالتنا**، ص ٢٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٣) المصدر نفسه.

كانت ـ قادرة على بعْث الأمل في نفوس الدعاة، بل هي تبعثه فعلاً بما يشع من نصوصها القرآنية والنبوية من وعدٍ بالنصر إذا خلصت النية، وأُحكمت الخطة على أساس الإسلام[١].

والميزة الثالثة للعقيدة الإسلامية هي قدرتها على تسخير الدوافع الذاتية والمثالية معاً لصالح الرسالة الإسلامية[٢]. إنَّ أيّ مذهب اجتماعي يسعى إلى إعادة صياغة المجتمع وفقاً للصورة التي يراها، كما عليه أن يلزم اتباعه بأفكاره ومثله. وهذه المُثل يجب أن تكون قادرة على تحريك الأتباع ودفعهم للتضحية من أجل تحقيق الأهداف الموعودة. وما لم يجد الإنسان بعض المنفعة الشخصية في مقابل تضحياته، فإنَّ دوافعه نحو التضحية سوف تخمد مع مرور الزمن. والإسلام يدفع المؤمنين لتحقيق المُثل والمبادىء من خلال فكرة الثواب والأجر، فالتضحية من قِبل المؤمن من أجل مبادىء الرسالة تعوَّض بمنافع شخصية، حيث الوعد الإلهي للمؤمنين بالجنة.

إنَّ الفكرة الإسلامية التي تسعى إلى تحقيق أهداف اجتماعية تأريخية، هي في الوقت نفسه، تحقق للمؤمن مكاسب شخصية بغضّ النظر عن نتائج الصراع الذي يخوضه المؤمنون.

إنَّ عدم معرفة الأمة للإسلام معرفة حقيقية؛ هو السبب وراء تأخرها ومعاناتها. فيطرح الإمام الصدر تساؤلاً شاملاً وهو: كيف أنَّ أمّتنا الإسلامية التي لا تفهم من الإسلام إلّا صورة باهتة لمبادئه وتعاليمه، لا تزال تؤمن به إيماناً عميقاً؟ ويجيب على هذا التساؤل بالقول: بأنّ الأمة الإسلامية منذ مُنيت بالمؤامرة الدنيئة المستترة تارة،

(١) الصدر، رسالتنا والدعاة، في رسالتنا، ص ٣١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

والسافرة أخرى؛ من أبناء الصليبيين المستعمرين أعداء الإسلام التأريخيين، الذين لم يكن لهم هَمّ بعد القضاء على كيان الإسلام الدولي إلا أن يباعدوا بين الأمة ومبدئها. ولكن لمّا كان إيمان الأمة بالإسلام أقوى من تلك المؤامرات والمخططات الاستعمارية جميعاً، استطاع أن يَثبت وينتصر في المعركة. فظلّت الأمّة محتفظة بإيمانها.. بإسلامها العظيم.

وأمّا فهْم الأمة للمبدأ ومفاهيمه وحقائقه فقد كان هو نقطة الضعف التي نجحت فيها عملية الفصل بين الأمة والمبدأ، فقد استعمل الغزاة الآثمون كل الطُّرق والأساليب للقضاء على وعي الإسلام في ذهنية الأمة. وهكذا أصبحت الأمة بعد أن نفّذ أعداؤها فيها مخططهم الفظيع، وهي لا تعرف من الإسلام شيئاً واضحاً. وبهذه الطريقة وجد التناقض العجيب في كيانها فأصبحت لا تفهم الإسلام فهماً صحيحاً كاملاً بالرغم من أنَّها ظلّت باقية على إيمانها به(١).

ويهمل السيد الصدر كلية العوامل الداخلية التي يمكن أن تكون سبباً للمشكلات التي يواجهها المجتمع الإسلامي، كقصور المسلمين في فهمهم لعقيدتهم، ويرجع هذه المشكلات إلى عوامل خارجية.

ويبدو أنَّ السيد الصدر في هذه الحالة (غير موضوعي) في تقديره لكل وجوه المشكلة، مشكلة عدم إدراك الرسالة من قِبل أبناء الأمة. ربما عمل الاستعمار الغربي على إبعاد الأمة عن عقيدتها، ولكنه بالتأكيد لم يكن السبب الوحيد لهذا الابتعاد.

في تحليله للقسم السابق، والذي طرحه السيد الصدر في بحثه عن دَور أهل البيت عليهم السلام، أشار إلى مشكلة توقف عملية تربية الأمة من قِبل

---

(١) الصدر، **الشرط الأساسي لنهضة الأمة، رسالتنا**، ص ٢٣.

القيادة المعصومة، حيث إنَّ قصر المدة التي تربّت الأمة فيها على الإسلام؛ أدى إلى ابتعاد الأمة عن فهمها لمبادئ الإسلام مع مرور الزمن. ثم جاء الغزو الاستعماري الغربي ليشكل الضربة الأخيرة التي وجهت إلى الأمة، عبر عملية تأريخية طويلة. أدت إلى فصل الأمة المسلمة عن الإسلام.

واعتماداً على هذا التحليل، فإنَّ السيد الصدر أراد أن يعيد للأمة فهمها لإسلامها، ودفع المسلمين لإعادة اكتشاف دينهم ووعي أبعاده. وكان مشروعه السياسي يهدف إلى كشف النقاب عن كنوز الأمة التي لا تنضب، حيث يحقق الإسلام للأمة تطلعاتها وأمانيها، ويصبح القوة المحركة لها، وسبيلاً لتحرّرها وانعتاقها الكاملَين[1].

هذا التخطيط يفسر لنا رغبة السيد الصدر في كتابة بحوث اتّسمت بالعمق والتفصيل، تناولت دراسة ونقد كبرى المدارس الفلسفية والمذاهب الاجتماعية الغربية، وعرْض الإسلام باعتباره المبدأ الحق، والسبيل الوحيد القادر على معالجة مشكلات الإنسان المعاصر. ويُعدَّ كتاباه الكبيران **فلسفتنا** و**اقتصادنا** الخطوة الرائدة في محاولته لتحقيق هذا الهدف.

أراد السيد الصدر أن يبيّن للمسلمين بأنَّ الحل لمشكلاتهم الاجتماعية ولتخلّفهم عن الأمم الباقية، لا يكمن في أفكار الغرب ونماذجه الحضارية، وإنما في الإسلام. كما سعى إلى بناء كتلة من المؤمنين، الذين لا يكتفون بأنهم أصحاب إيمان راسخ بالإسلام، بل ومستعدون أيضاً للتناغم والتفاعل مع تعاليم دينهم، واعتماد الإسلام طريقاً للحياة، وليس مجرد مجموعة طقوس وعبادات. إنَّ ما يرسخ في

(١) الصدر، **الشرط الأساسي لنهضة الأمة**، **رسالتنا**، ص ٢٤.

الأذهان يجب أن يجسّد كأهداف وممارسات؛ لأنَّ المشاعر والعواطف ما هي إلا انعكاسات للأفكار والمفاهيم، وهي لا بد أن تكون متطابقة مع مبادىء الإسلام.

والإسلام، كدين، يريد للأفكار أن تتولى صياغة المشاعر الإنسانية، والتي بدورها تنعكس في سلوك الإنسان وممارساته في الحياة(١).

إنَّ العلاقات الاجتماعية والسلوك الشخصي للمسلم يجب أن تتطابق مع مبادىء الإسلام وقيَمه. وبهذه الطريقة فإنَّ المسلم يجد الانسجام والتناسق في داخله؛ لأن مشاعره منسجمة مع أفكاره، ولا يجد تناقضاً، أو تضاداً بين سلوكه وإيمانه، فهو إنسان واثق من نفسه، بعكس أولئك الذين يعيشون الصراع الدائم بين ما يعتقدون وما يمارسون في حياتهم اليومية.

الهدف السياسي:

يرى السيد الصدر أنَّ ثلاثة عوامل تحدد شخصية الإنسان وهي:

١ ـ **الأفكار**: وهي التي تحدد الرؤية الفلسفية حول قضايا الوجود والحياة.

٢ ـ **العواطف**: وتشمل كل العناصر النفسية المنبعثة من الأفكار، والتي تؤثر في سلوك الإنسان في حياته، كالحب والكراهية والتعاطف والرفض والشرف والعار.

٣ ـ **السلوك**: والذي يتضمن كل الأفعال والممارسات والمواقف

---

(١) الصدر، **المشاعر والأفكار، رسالتنا**، ص ٣٣ ـ ٣٥.

الإيجابية والسلبية، والتي هي محصلة أفكار الإنسان وعواطفه[١]. فالفرد الذي يعي بشكل كامل ما يحمل من أفكار ومعتقدات ويتصرف على ضوء هذا الاعتقاد، يطلق عليه السيد الصدر الشخصية الملتزمة.

وفي المقابل، فإنَّ أولئك الذين لا تحدد معتقداتهم سلوكهم الشخصي، هم شخصيات غير ملتزمة؛[٢] لذا فإنَّ الشخصية الإسلامية لا يصح إطلاقها على أولئك الذين يتلفظون بقول: «لا إله إلا الله وأنَّ محمداً رسول الله» ولكنا لا نجد لتعاليم الإسلام وتشريعاته أيّ دور في سلوكهم وممارساتهم وعلاقاتهم الاجتماعية.

إنَّها بالتأكيد تشمل أولئك الذين يضعون مصالح الإسلام فوق مصالحهم، ويرتبطون بالله من خلال التزامهم وسلوكهم، ويسعون لأن يكونوا في مجتمعاتهم نماذج تجسد الإسلام وتحتذى في سلوكها داخل المجتمعات التي يعيشون فيها[٣].

ويرى السيد الصدر، أنَّ هذا النوع من المؤمنين هم الذين يمثلون العناصر الأساسية في معركة تحرير الأمة وانعتاقها، ونهضة الإسلام؛ كي يعود ثانية إلى موقع القيادة والتوجيه في حياة المسلمين، بعد أن نُحّي جانباً من قِبل القوى الاستعمارية الغربية خلال القرنين الماضيين. وكلما ازداد عدد الأفراد الملتزمين بالإسلام في أوساط الأمة، ازدادت الآمال لتحقيق الهدف. إنَّ عملية الصراع بما تستلزمه من معاناة ومصاعب، تتطلب ارتباطاً حقيقيّاً بالله سبحانه، والتزاماً عميقاً لتحقيق الأهداف. وما

---

(١) الصدر، **الشخصية الإسلامية في فكر الدعوة الإسلامية**، العدد ١٣، الإعلام المركزي لحزب الدعوة الإسلامية، مكان وتاريخ الإصدار غير معروف، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

لم يتوفر جيش احتياطي من هؤلاء الأفراد الملتزمين؛ فإنَّ مسيرة الجهاد في سبيل الله سيعرقلها الطواغيت، وسيطول انتظار فجر الانتصار. إنَّ هذا الجيش من الأفراد الملتزمين هو الذي يحقق انتصار الحركة الإسلامية في المدى البعيد.

وحول هذه القضية يقول السيد الصدر:

إنَّ هدفنا ـ أيها الإخوة ـ في هذه المرحلة التأريخية هو تعبئةُ أكبر قدر ممكن من الأفراد الملتزمين الذين يجسدون الإسلام في واقع حياتهم، والذين سيغيرون ـ بمشيئة الله ـ مسار التأريخ البشري، وسيعيدون للإنسانية شرفها وقيمتها، وسيرتقون بها إلى أعلى درجات الرقي الحضاري الذي يمكن للإنسان أن يراه اليوم(١). فضلاً عن التزام هؤلاء الأفراد بعقيدتهم، فإنهم يتحملون مسؤولية العمل والمعاناة من أجل تحقيق الهدف الاجتماعي التأريخي. وهذه المعاناة هي التي تميزهم عن غيرهم من المسلمين الملتزمين بالإسلام، الذين لا يحملون هَمَّ الدعوة إلى الإسلام والعمل على تطبيقه في حياة الناس..

فهذا الصنف الثاني من المسلمين، ربما كانوا يملكون إيماناً عميقاً بدينهم وفهماً جيداً لتشريعاته والتزاماً كبيراً بأحكامه، ولكنهم ـ مع ذلك ـ يعيشون على هامش التأريخ، فليس لهم دور اجتماعي يؤدونه في الحياة؛ ولذا لم يكن لهم موقع في العوامل المؤثرة في العملية التأريخية للتطور الإنساني. إنَّ الهدفية هي التي تعطي معنى للحياة؛ لأنَّ قيمة حياة الإنسان تساوي الفكرة التي يؤمن يها ويسعى إلى تحقيقها(٢).

فالإنسان الهادف يجاهد من أجل إيجاد أفضل الأجواء المناسبة لعقيدته، وهذا يتحقق عِبر ثلاث طُرق:

---

(١) الصدر، **الشخصية الإسلامية، في فكر الدعوة الإسلامية**، ص ١٧.

(٢) الصدر، **الأعمال والأهداف، في فِكر الدعوة**، ص ٢١.

١ ـ إعطاء عقيدته الدور القيادي في الحياة الاجتماعية.

٢ ـ بتعزيز قواعدها وإبراز تفوقها على غيرها من المبادىء والأفكار.

٣ ـ ومن خلال نشر رسالتنا بين الناس وزيادة تأثيرها في الحياة[١].

وفي الوقت نفسه، فإنَّ الحركة الإسلامية يجب أن لا تقتصر على تكثير عدد الأفراد الملتزمين بالإسلام، وإنما أيضاً تعمل على اكتشاف العناصر الواعية من بينهم؛ لأنهم يمثلون قادة الأمة الحقيقيين في المستقبل، والذين تعتمدهم في تحقيق تطلعاتها في استرجاع سيادتها وعزّتها وهيبتها العالمية[٢].

إنَّ تشخيص العناصر الواعية والهادفة عن غيرها عملية حيوية في الصراع الذي تخوضه الحركة.

الوسائل السياسية:

ولأجل تحقيق الهدف الأساس المتمثل في جعل الإسلام المبدأ الاجتماعي الحاكم في المجتمع، الذي يحدد قواعد السلوك للحاكم والمحكومين، فإنَّه لا بُدَّ من أنشطة سياسية مخططة تنظّم الفعاليات للعناصر الإسلامية الهادفة ضمن برنامج سياسي واحد ومحدد.

إنَّ الانشطة العشوائية وغير المنظمة التي يمارسها المسلمون الملتزمون رغم أنَّها قد تنطلق من قناعات مخلصة والتزام صادق، إلا أنَّها تظلّ عاجزة عن تحقيق نتائج مهمة في الحياة السياسية للمجتمع باتجاه الهدف النهائي؛ لأنّها تفتقر إلى الخطة القادرة على توظيف الجهود والطاقات المتعددة صوب ذلك الهدف[٣].

---

(١) الصدر، **الأعمال والأهداف في فكر الدعوة**، ص ٢٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدرنفسه، ص ٢٦.

إنَّ المهمة الأساسية التي تصدى لها السيد الصدر، لم تكن إصلاح الواقع الاجتماعي للمسلمين، وإنما نهج أسلوب تغييري يرمي إلى إزالة الأنظمة السياسية الحاكمة، والتي لا تستند على الإسلام، واستبدالها بأنظمة إسلامية.

وقد أطلق السيد الصدر على خطته السياسية «بالانقلابية» والتي تختلف عن الحركة الإصلاحية؛ لأنّ الأخيرة تسعى إلى إصلاح الأوضاع السياسية في بعض مظاهرها[١]. فالحركة الانقلابية تهدف إلى تغيير الواقع الاجتماعي القائم على أسس تتناقض مع العقيدة الإسلامية، وتسعى إلى إيجاد أوضاع جديدة مكانها تعتمد المبادىء التي تؤمن بها، وتعمل على بناء الحياة الاجتماعية على ضوء تلك المبادئ[٢].

النظام السياسي الحالي، والذي هو من مخلّفات العهد الاستعماري يتناقض تماماً مع قواعد الإسلام والقيم الثقافية للمسلمين. لقد كلّف الاستعمار الغربي أمتنا الإسلامية غالياً، فالأمة لم تفقد كيانها السياسي فقط، وإنما عمل المستعمرون على إحداث انقلاب كلي في حياة الأمة، فأُقصيت العقيدة الإسلامية عن موقعها من القاعدة الرئيسية لكيان الأمة، ووضعت الأمّة في أُطر فكرية وسياسية غريبة عن عقيدتها. لقد تنازلت الأمة عن رسالتها في الحياة وخضعت لأعدائها، وكُتِبَ عليها أن تستجدي أفكارها ومفاهيمها من أعدائها[٣].

فيذكر السيد الصدر أنَّ قضية الإسلام في مثل هذا الظرف ليست قضية إصلاح بل قضية انقلاب، والدعوات الإصلاحية التي قامت بإنشاء المدارس الدينية تارة وإصدار الكتب والمجلات الإسلامية تارة أخرى،

---

(١) الصدر، **دعوتنا إلى الاسلام يجب أن تكون انقلابية، في فكر الدعوة**، ص ٣٥.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

وتأسيس لجان الوعظ والإرشاد مرة ثالثة، ونحو ذلك من ألوان الخدمة، إنّ هذه الدعوات وإن قدمت للإسلام خدمات جلّى تذكر فتشكر، ولكنها لا تعدو جميعاً أن تكون أعمالاً جانبية وليست من صميم المعترك، فإنَّ المعركة الرئيسية التي يخوضها الإسلام اليوم مع أعدائه إنما تستهدف قبل كل شيء استرداد القاعدة للإسلام، وجعل العقيدة الإسلامية في موضعها الرئيس من حياة الأمة. فكما قال السيد الصدر: إنّ الأمر ليس قضية شبيبة تفسدها المدارس، ولا أمر جماعة تحتاج إلى وعظ وتوجيه، ولا مسألة بيئة اجتماعية يجب علينا تهذيبها وصيانتها من المفاسد، بل أمْر أمّة يجب أن تقام على أساس الإسلام؛ لتسعد في الدنيا والآخرة[١]. إنَّ الحل لهذه الأوضاع لا يأتي من إصلاح بعض مظاهر المجتمع، وإنما من التغيير الشامل للبناء الاجتماعي، والحركات الإصلاحية كانت نافعة يوم كانت الأسس التي يقوم عليها النظام الاجتماعي أُسساً إسلامية، رغم وجود بعض عناصر الانحراف داخل ذلك النظام. ويضيف السيد الصدر قائلاً: أما في حالة النظام الذي يتناقض كليّاً مع الإسلام، ويقوم على أسس غير إسلامية، فإنَّ الاصلاح في مثل هذه الحالة لا يكون مجدياً، ويظلّ الانقلاب هو السبيل الوحيد لإعادة الإسلام كقوة حاكمة في المجتمع.

إنَّ إعادة بناء المجتمع على أساس الإسلام لا يمكن تحقيقه إلا من خلال تنظيم النشاطات الإسلامية، وتركيز الجهود المبعثرة وتوجيهها نحو هدف واحد.

وإنَّ الانشطة والفعاليات المختلفة للعاملين الإسلاميين يجب أن لا تبتعد عن تحقيق الهدف المركزي للحركة الإسلامية ككل، ولا يرفض

---

(١) الصدر، دعوتنا إلى الإسلام يجب أن تكون انقلابية، ص ٣٧.

السيد الصدر تنوّع الأساليب والوسائل لتحقيق ذلك الهدف، ولكنه يشدد على ضرورة إدراك الهدف وتشخيصه، والمتمثل في إقامة نظام سياسي إسلامي.

فحين يتم الاتفاق بين العاملين الإسلاميين على الهدف الذي يسعون لتحقيقه، يصبح من الممكن توجيه الأساليب أو تغييرها، إذا ما تبيّنت صعوبة أو استحالة تحقيق الهدف من خلالها[١].

لقد خطط السيد الصدر لِما عدَّه الأساليب الفعالة لتحقيق الهدف التغييري، وكان يرى أنَّ أفضل السبل الممكنة لتنسيق الأنشطة المختلفة وتوحيدها؛ لتكون قوة فعالة موحدة، هو تعبئة طاقات أبناء الأمة الملتزمين من خلال تنظيم سياسي (الحزب)، فهذا التنظيم يمثل أسلوباً متطوراً على الأساليب التي كانت سائدة في الساحة الإسلامية. فالحزب لا يقتصر دوره على تنظيم الجماهير وتوجيهها نحو هدف محدد، وإنما يتولى الحزب توعية أعضائه وتربيتهم؛ كي يكونوا مؤهلين لحمل مهمة الدعوة إلى الإسلام في أوساط الأمة، وقد برهنت التجارب التأريخية للحركات السياسية المختلفة في العالم، أنَّ التنظيم هو الأسلوب الناجح في تغيير المجتمع سواء باتجاه الخير أو الشر[٢].

نعم إنَّ هنالك فرقاً بين العمل التنظيمي للإسلام، وبين العمل التنظيمي لأي مبدأ آخر،وهذا الفرق ينبع من طبيعة الإسلام وطبيعة المبادئ الأخرى. فالعاملون في التنظيم الإسلامي يعملون لرسالة الله وليس لرسالة الإنسان، ويطيعون أحكام الله ولا يطيعون بشراً، ويأخذون

(١) الصدر، **الأعمال والأهداف**، ص ٢٦.

(٢) الصدر، **حول الاسم والشكل التنظيمي لحزب الدعوة الإسلامية**، **في فكر الدعوة**، ص١٠.

جزاءهم من الله وليس من البشر[١].

فضلاً عن أنَّ الأفضلية في التنظيم الإسلامي ـ حسب رؤية السيد الصدر ـ لا تأتي حسب المرتبة أو الموقع في التنظيم، كما هي الحال في التنظيمات غير الإسلامية، وإنما هي الأفضلية عند الله. وهذا يعني أنَّ الأعضاء في التنظيم الإسلامي يطيعون أوامر الله فقط، وليس أوامر أولئك الذين هم أعلى مرتبة منهم في التنظيم. إلا أنَّ هذه الأفضلية الروحية تؤدي إلى الفوضى والارتباك داخل الحزب، في حين أنَّ الحزب إنَّما أُنشئ على أساس الطاعة من قِبل أعضائه لتعليمات وأوامر القيادة. ولمعالجة هذه المشكلة فإنَّ السيد الصدر يوضح بأنّ إطاعة الأوامر في التنظيم الإسلامي هي إما أن تكون طاعة لأحكام شرعية، أو تكون التزاماً بمصلحة شرعية قدّرتها الدعوة.

إنَّ الصفة الشرعية الإلزامية للانضباط في الدعوة تنبع من:

١ ـ العهد الشرعي أو القَسَم الذي يقطعه العضو على نفسه بالانضباط، وفق ما تفرضه مصلحة الدعوة إلى الإسلام.

٢ ـ توقف تحقيق الأهداف الإسلامية المقدسة في الحياة على العمل الجماعي المنظم والمخطط له بحكمة، وتوقف فعالية أيّ عمل منظم على توفر الانضباط التنظيمي بين عناصره، خاصة مع فهْم طبيعة القوى الكافرة في عصرنا الحاضر التي تستخدم سلاح التنظيم في محاربتها لدين الله والداعين له[٢].

٣ ـ إعمال الفقيه لولايته الشرعية في وجوب إطاعة التنظيم[٣]. ويرى

---

(١) الصدر، حول الاسم والشكل التنظيمي لحزب الدعوة الإسلامية، في فكر الدعوة، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) المصدر نفسه.

السيد الصدر، أنَّ تشكيل الحزب الإسلامي ينسجم مع أحكام الإسلام، وأنَّ إطاعة أوامر الحزب تعد التزاماً دينيّاً.

وفضلاً عن ذلك فإنَّ السيد الصدر يؤكد بأنَّ الشريعة الإسلامية لم تأمر باتباع أسلوب محدد في التبليغ والتغيير؛ ولذا جاز شرعاً انتهاج أية طريقة نافعة في نشر مفاهيم الإسلام وأحكامه، وتغيير المجتمع بها ما دامت طريقة لا تتضمن محرّماً من المحرمات الشرعية.

وحيث إنَّ الحزب السياسي هو أسلوب فعال لتحقيق الأهداف الإسلامية، وليس فيه مخالفة لإحكام الإسلام؛ لذا فإنَّ من الجائز اعتماده لأهداف إسلامية.

ويؤكد السيد الصدر على خطأ الفكرة القائلة برفض أيّ أسلوب غربي أو غير إسلامي بدعوى أنَّه أسلوب خاطئ ومنافٍ للإسلام. فالأسلوب الذي يعتمده مبدأ من المبادئ، وليس من الضروري أن يكون مرتبطاً بشكل مباشر أو غير مباشر بذلك المبدأ، وإنما يمكن توظيفه بالشكل الذي لا يتعارض مع أسس المبدأ أو العقيدة[1]. فإذا كان التنظيم الحزبي هو الأسلوب الشائع في الأنشطة السياسية في الغرب، فإنَّ ذلك لا يعني عدم إمكانية اعتماد هذا الأسلوب من قِبل المسلمين، بل إنَّ السيد الصدر يؤكد أنَّ هذا الأسلوب ليس غريباً عن التراث الإسلامي. فلو أنَّ الرسول ﷺ كان في عصرنا لاستعمل بمقتضى حكمته الأساليب الإعلامية والتبليغية المعاصرة والملائمة، والحق أنَّ أسلوبه ﷺ في الدعوة ما كان عن التنظيم الحلَقي ببعيد[2].

فضلاً عن أنَّ الرسول ﷺ قبل بعثته، كان قد انضمّ إلى مجموعة

---

(١) الصدر، **رسالتنا يجب أن تكون انقلابية**، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) الصدر، **حول الاسم والشكل التنظيمي**، ص ٩.

اجتماعية سميت بحلف الفضول، والذي كان هدفه حماية حقوق الضعفاء الغرباء في مكة. ولقد أشار ﷺ حين كان في مكة وواجه قضية مشابهة، حيث تعرض الغرباء إلى المضايقة من قِبل أهل المدينة، فقال ﷺ: لو أنَّ لي حِلفاً كحلف الفضول[١].

ويرى السيد الصدر أنَّ التنظيم الإسلامي ليس مجرد أمر جائز، بل هو أمر واجب في العصر الحاضر؛ لأنّ من خلاله يمكن تجميع جهود العاملين وتنسيقها لتحقيق هدفهم في إقامة الدولة الإسلامية.

كما أنَّ المسلمين الذين ينتظمون في الحزب عليهم تنسيق نشاطاتهم مع خطط الحزب وعدم الانحراف عن برنامجه العام. وفي الحقيقة فإنَّ العضو في التنظيم عليه دائماً العودة إلى الحزب للتشاور معه وللتأكد من أنَّ نشاطه منسجم مع الهدف العام للحزب؛ كي تكون كل الأنشطة السياسية متجهة صوب هدف واحد[٢].

في الوقت نفسه، فإنَّ أعضاء الحزب يجب عليهم تنفيذ الخطط والمسؤوليات التي تعهد اليهم من قِبل الحزب، وأن يكون تكثير أعضاء القضية له الأولوية في نشاطاتهم.

وفي هذه الحالة فإنَّ السيد الصدر يعتقد بأنَّ النشاط السياسي للحزب يتحمله الرجال المخلصون الذين يسخّرون كل وجودهم من أجل تحقيق هدفهم في الحياة[٣].

ويحدد السيد الصدر المراحل التي يحتاج الحزب السياسي إلى

---

(١) من حديث لسماحة الشيخ محمد باقر الناصري في المؤتمر الإسلامي الثامن للجماعة الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، عام ١٩٨٧.

(٢) الصدر، **الأعمال والأهداف**، ص ٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

المرور بها قبل الوصول إلى تحقيق هدفه النهائي في بناء النظام السياسي الإسلامي، آخذاً بنظر الاعتبار الظروف التأريخية التي يعيشها العالم الإسلامي بشكل عام، والعراق بوجه خاص. فعلى أساس فهمه السياسي للواقع الذي يعيشه المسلمون، فإنَّ الصدر يحدد أربع مراحل:

١ ـ مرحلة البناء.

٢ ـ المرحلة السياسية.

٣ ـ مرحلة الحكم.

٤ ـ مرحلة خدمة وحماية المصالح الإسلامية للأمة(١).

في البدء، لا بد للحركة الإسلامية من أن تضمن عدداً كافياً من الأعضاء الملتزمين، لضمان استمرارية الحركة عند مواجهتها لظروف سياسية غير متوقعة؛ لذا فإنَّ السيد الصدر يرى أنَّ في المرحلة الأولى تقوم الحركة الإسلامية بالتركيز على الجانب الفكري، حيث يكون نشاط الحركة الأساس هو نشر الفكر التغييري في أوساط الأمة، وتوعية وتربية الطلائع الثورية(٢).

والمرحلة الفكرية هي ليست فقط مرحلة الإعداد بالنسبة للحركة، وإنما أيضاً لها بعد اجتماعي. فالحركة وخلال نشاطها لتعبئة المسلمين باتجاه هدفها، تهدف أيضاً إلى أن يكون لها دور مؤثر في أوساط المجتمع؛ كي يشكل المجتمع غطاءً يحميها من الاضطهاد والقمع السياسي، وكذا تستفيد من احتياطيها من المسلمين الواعين للتأثير على أوضاع المجتمع وسلوكه، وتقوية ارتباطه بالإسلام والتزامه بتعاليمه(٣).

---

(١) يوضح السيد كاظم الحائري قضية المرحلية في حزب الدعوة الإسلامية في كتابه **مباحث الأصول**، ص ٩٠.

(٢) الصدر، حول المرحلة الأولى من عمل الدعوة، انظر: **في فكر الدعوة**، ص ٣١.

(٣) المصدر نفسه.

فمن خلال سلوك وأهداف وكلمات هؤلاء الواعين (أو كما يحلو للينين أن يسميه بالطبقة المثقفة) يمكن التأثير على السلوك العام ونمط التفكير للأمة.

ورغم أنَّ السيد الصدر يرى أنَّ المرحلة الفكرية يجب أن تستمر إلى أن يحين الظرف السياسي المناسب الذي يسمح بنشاط سياسي مباشر ضد النظام الحالي. فإنَّه يعتقد بإمكانية التبدل في الجو السياسي الدولي، والذي ينعكس أثره بشكل كبير على الأوضاع الداخلية للنظام. إنَّ تصاعد الضغط العالمي على النظام بسبب انتهاكاته لحقوق الإنسان مثلاً، يمكن أن يخفف بعض الإجراءات القمعية التي يمارسها النظام، والذي بدوره يمكن أن يسمح بوجود نظام يتيح حرية المعارضة بالكلمة. وحول هذا الموضوع يقول السيد الصدر:

حين نعيش في بلد ديمقراطي والذي يحترم شعبه وآراءهم، فإنَّ السلطات في هذا البلد لا تواجه الشعب بالمذابح والقمع، والتي لا تملك أيّ مبرر قانوني، وفي هذه الحالة فإنَّه يمكن افتراض أنَّ أيّ حزب يمكن أن يبدأ نشاطه السري لبناء نفسه، ثم ينتقل إلى ممارسة معارضته السياسية بهدف كسب تأييد الأمة إلى جانبه والالتزام بمواقفه السياسية. إلا أنَّ الظروف في بلد كالعراق ليست بهذه الصورة، ففي أيّ وقت تشعر فيه السلطات الغاشمة بوجود تنظيم إسلامي، يعمل على ضوء مراحله كي يصل إلى تحقيق الحكم الإسلامي، فإنَّ هذه السلطة تبدأ بممارسة القتل والإبعاد والسجن والتعذيب لأعضاء هذا التنظيم، وتمنع كل أنشطته في داخل البلد، قبل أن يحقق هذا التنظيم هدفه في جعل الأمة تتعاطف معه، وتنصره، ما لم يحصل أيّ تغيير في الساحة الدولية، يؤدي إلى زعزعة استقرار النظام الداخلي، فإنَّه لا توجد إمكانية أمام الحزب الإسلامي للانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة التي

تليها[١]. ولم يطرح السيد الصدر تفاصيل ملامح ومواصفات المرحلة السياسية، على الأقل في أعماله المنشورة[٢] باستثناء بعض تعليقاته حول بناء الدولة الإسلامية، والتي نشرت بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران وتأسيس الجمهورية الإسلامية[٣].

ففي عمله الأخير هذا، ركّز على دَور المرجعية والأمة في بناء الدولة، والتي يمكن عَدُّها تصورات للمرحلة الثالثة وجزئيات للمرحلة الرابعة. ويكفي القول بأن السيد الصدر أعطى دوراً مهمّاً للمرجعية في قيادة الصراع السياسي والدولة الإسلامية.

فالمرجع يمكن أن يأخذ دور المعلم والمرشد الذي بقي فارغاً بعد غيبة الإمام المعصوم، أي الإمام المهدي (عج)، في حين يتولى الحزب دَور الأمّة في مخطط الصدر السياسي.

المرجعية:

إنَّ دور المرجعية في نظرية السيد الصدر، ينبع من رؤيته لخلافة الإنسان لله في الأرض، وحاجته الدائمة إلى نوع من التدخل الرباني؛

---

(١) السيد الحائري نقلاً عن حديث للسيد الصدر (حوالي عام ١٣٩٢ هـ) في مقدمة **مباحث الأصول**، ص ٩١.

(٢) من الممكن الافتراض من أنَّ السيد الصدر يمكن أن يكون قد كتب لحزب الدعوة تحليلاً وتفصيلاً لأفكاره حول المراحل الأخرى. وبقي خاصّاً داخل الحزب الذي اشتبك في صراع سياسي مع النظام البعثي في العراق. وفي الحقيقة فإنّ أفكاره حول المرحلة الفكرية طبعت بعد وفاته عام ١٩٨٠، عندما أعلن إكمال الحزب لمرحلته الأولى. فالسيد مهدي الحكيم مثلاً تحدث عن بعض كتابات السيد الصدر بشأن الدولة الإسلامية، والتي كتبت خصيصاً لأعضاء حزب الدعوة في أواخر الخمسينات، والتي لم تنشر لحد الآن.

(٣) انظر: مقدمة كتاب **الإسلام يقود الحياة**.

لحمايته من الفساد وتوجيهه نحو أهداف الخلافة. وبدون هذا التدخل فإنَّ الإنسان يظلّ دوماً عُرضة لتأثيرات الغرائز والشهوات التي تؤدي إلى إضعاف اندفاعه نحو التقدم[١].

وعلى هذا الأساس فإنَّ الله سبحانه قد وضع دور (الشاهد)، وهو الفرد الذي يتحمل مسؤولية نقل الرعاية الربانية إلى البشر. فالأنبياء كانوا أول الأفراد الذين اختارهم الله ليمارسوا دور الشاهد؛ ولأنَّ دور الشاهد دور حيوي لممارسة الخلافة، وبما أنَّ النبوة تتحدد مهماتها في نقل الرسالة الإلهية إلى البشر، فإنَّ رجالاً غير الأنبياء لا بد أن يختاروا لمواصلة دور هداية الناس ومنعهم من الانحراف.

﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗاۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾[٢].

ويرى الشهيد الصدر، أنَّ القرآن الكريم قد اختار الأئمة، ثم الفقهاء لخلافة الأنبياء في ممارسة دور الشاهد؛ ولأنّ الأئمة هم الحكّام الشرعيون يدركون القوانين الإلهية وأحكام الشريعة، فإنهم يتحملون مسؤولية حماية رسالة الله وإيصالها إلى الناس، ويمارسون دوراً فعالاً في هداية الإنسان لإنجاز مهمته التأريخية التي أوكلَها الله تعالى إليه[٣].

فالشهيد في نظر الصدر مرجع فكري وتشريعي من الناحية الأيديولوجية، ويشرف على سير الجماعة وانسجامها أيديولوجيّاً مع

---

(١) الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، ص ١٤٣.
(٢) سورة المائدة: الآية ٤٤.
(٣) الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

الرسالة الربانية التي يحملها، ومسؤول عن التدخل لتعديل المسيرة أو إعادتها إلى طريقها الصحيح، إذا واجهت انحرافاً في مجال التطبيق[١].

الفرق الوحيد بين الأصناف الثلاثة من هؤلاء الذين يمارسون دور الشاهد هو أنَّ الأنبياء هم الرُّسل الذي يتلقون الوحي ويطبقون الرسالة الإلهية. بينما الأئمة هم الأدلّاء والمرشدون الذين اصطفاهم الله لتطبيق شرائعه وترجمتها في واقع الحياة، والمرجع حسب ما يراه الصدر:

«هو الإنسان الذي اكتسب من خلال جهد بشري ومعاناة طويلة الأمد استيعاباً حيّاً وشاملاً ومتحركاً للإسلام ومصادره، وورعاً معمقاً يروّض نفسه عليه حتى يصبح قوة تتحكم من كل وجوده وسلوكه، ووعياً إسلاميّاً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروف وملابسات؛ ليكون شهيداً عليه»[٢].

فالمرجع إذاً يخلُف الأنبياء والأئمة في أداء دور الهداية، ويكون مركزاً للقيادة. والشخص الذي تتوفر فيه الشروط المحددة (معرفة بالشريعة «الأعلمية»، والسيطرة على نوازع النفس أو ما يسمى بالعدالة) يتصدى لمسؤولية الشاهد في الأمة.

إلا أنَّ المرجعية لا تتحدّد بشخصٍ معيّن كما هو الحال في الأنبياء والأئمة، وإنما هي مواصفات لمن يريد أن يحتل هذا الموقع الهام والخطير، إنَّ الفهْم الخاطئ لدور الشاهد يقع حينما يتوهم بأنَّه مرتبط بشخص المرجع وليس بمهمة المرجعية نفسها.

إنَّ المرجع هو الوريث الشرعي للإمام المعصوم بما يمتاز به من علم وعدالة، إلا أنَّ هنالك بعض المسؤوليات والأهداف المرتبطة بدور

(١) الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، ص ٢٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

الشاهد، والتي يجب إنجازها وتحقيقها. والمرجعية عند الشيعة الإمامية تستلزم اختيار مرجع معين، ولكنها جعلت ممارسة المرجع لدور الشاهد نتيجة لقدراته أو لدوره في الظروف السياسية.

إلا أنَّ التناقض في ممارسات المراجع أدى إلى الفشل في تحقيق الأهداف التي كان يجب أن تتحقق، مما أدى إلى إضعاف دور الشهادة. وما لم تلتزم المرجعية بأهداف محددة؛ فإنَّ الأمّة ستجد صعوبة في تحقيق رسالتها الاجتماعية.

وفي صدد تشخيصه لهذه العِلّة المزمنة، فإنَّ السيد الصدر طرح فكرة المرجعية (الموضوعية)، والتي تحل مكان المرجعية (الذاتية). ولتحقيق الهدف العام في دور الشهادة (حماية الرسالة الالهية وهداية الناس في دورهم التأريخي)؛ فإنَّ الإمام الصدر حدد أهداف المرجعية بما يلي:

١ - نشْر أحكام الإسلام على أوسع مدى ممكن بين المسلمين، والعمل لتربية كل فرد منهم تربية دينية تضمن التزامه بتلك الأحكام في سلوكه الشخصي.

٢ - إيجاد تيار فكري واسع في الأمّة يشتمل على المفاهيم الإسلامية الواعية من قبيل المفهوم السياسي، الذي يؤكد أنَّ الإسلام نظام كامل شامل لشتى جوانب الحياة، واتخاذ ما يمكن من أساليب لتركيز هذه المفاهيم.

٣ - إشباع الحاجات الفكرية الإسلامية للعمل الإسلامي؛ وذلك عن طريق إيجاد تلك البحوث الإسلامية الكافية في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والمقارنات الفكرية بين الإسلام وبقية المذاهب الاجتماعية، وتوسيع نطاق الفقه الإسلامي على نحو

يجعله قادراً على مَدِّ كل جوانب الحياة بالتشريع، وتصعيد المؤسسة الدينية (الحوزة) ككل إلى مستوى هذه المهام الكبيرة.

٤ ـ القيمومة على العمل الإسلامي والإشراف على ما يعطيه العاملون في سبيل الإسلام في مختلف أنحاء العالم الإسلامي من مفاهيم، وتأييد ما هو صالح منها وإسناده وتصحيح ما هو خطأ.

٥ ـ إعطاء مراكز (العالمية) من المراجع إلى أدنى مراتب العلماء الصفة القيادية للأمة بتبنّي مصالحها، والاهتمام بقضايا الناس ورعايتها واحتضان العاملين في سبيل الإسلام[١].

وهذه الأهداف في نفسها تميّز المرجعية الصالحة عن تلك التي تدير نشاطاتها الاجتماعية بشكل عفَوي، مما يجعلها في نفسها غير هادفة. إنَّ عملية المرجعية في وضعها الراهن تتركز حول المرجع نفسه، وليس لها قدرة الاستمرارية بعده مطلقاً. فكل مرجع ينشئ سلطته ويبدأ نشاطه من نقطة البدء، وليس له أية علاقة بالمرجع الذي سبقه.

فالمرجعية مرتبطة بالمرجع نفسه، وتبدأ حين يبني رصيده العلمي داخل الحوزة وفي أوساط الأمة، وتنتهي بموته. والعلة المزمنة الأخرى التي تلازم المرجعية التقليدية، هي أنَّها عفَوية في اختيارها للأفراد الذين يتصدّون لموقع المرجعية. فليس هناك مواصفات محددة لاحتلال هذا الموقع باستثناء العلم والعدالة. ولو أنَّ هاتين الصفتين يمكن اعتبارهما على أنهما صفتان أساسيتان في تحقيق الهدف الأول لدور الشاهد (حماية الرسالة الإلهية من الضياع والانحراف)، إلا أنَّ مواصفات المسؤولية الثانية؛ وهي قيادة الأمة في رسالتها التأريخية تظل مفقودة. إنَّ

(١) بحث **المرجعية الصالحة** للسيد الصدر؛ ورَدَ في مقدمة **المباحث** للسيد كاظم الحائري.

هذه المهمة الاجتماعية تحتاج فضلاً عن المواصفات التي تحقق أهليتها لإنجاز المهمة الأولى من مهمات الشاهد، إلى خبرات ومهارات تتجاوز المعرفة الدينية والسلوك القويم.

فهي تتطلب وعياً للظروف الاجتماعية، وما تستلزمه من أجل تغييرها بما يحفظ الدين ويهدي الأمة؛ لهذه الأسباب فإنَّ السيد الصدر كان يفكر في إحداث تحوّل في الطريقة التي تمارس فيها المرجعية نشاطاتها، ولذا فقد اقترح ما أسماه «القاعدة الاجتماعية» التي تجعل دور المرجع في القضايا الاجتماعية أكثر أثراً وأطول دواماً. وهذه القاعدة هي التي تساعد المرجعية في تحقيق أهدافها[1].

ومعالجة السيد الصدر لهذه المشكلة تقوم على أساس إنشاء (مؤسسة) يكون فيها المرجع مكان المركز، ويكون بناؤها ودورها ونشاطاتها محددة وواضحة.

وبالتحديد أراد الصدر تحويل المرجعية من أسلوبها التقليدي الفردي العشوائي إلى مرجعية حديثة مؤسساتية وهادفة.

ومخططه السياسي يركز على ما يسميه:

١ ـ تطوير عمل المرجعية.

٢ ـ مراحل المرجعية.

فلإيجاد الاستقرار والثبات لعمل المرجعية، فإنَّ المرجعية نفسها يجب أن تعمل ضمن إطار مؤسساتي واضح، حيث تكون الأعمال والأهداف مشخصة بدقة ومحسوبة. وحول هذه المسألة فإنَّ السيد الصدر تصور وجود دائرتين تكونان المرجعية:

---

(١) الصدر، **المرجعية**، ص ٩٣ ـ ٩٤.

جهاز المرجعية والذي يعمل كدائرة مركزية، ودائرة الوكلاء الذين يشكلون الأذرع الاجتماعية للمرجعية. والجهاز المركزي يتكون في البداية من ست دوائر اجتماعية ـ سياسية تتولى تخطيط وتنفيذ نشاطات المرجعية، ويعمل فيها أشخاص يتمتعون بالكفاءة والتخصص وتقسيم العمل، وتكون مهمة كل لجنة محددة بما يلبي حاجات المرجعية، ويمكنها من تحمل مسؤولياتها وتحقيق أهدافها[١].

ويمكن للمرجعية في مراحل أخرى تطوير هذه اللجان بما يناسب توسع الأعمال وتنوعها؛ كي تشمل قضايا الأمة كلها.

وهذا الجهاز المركزي يقوم بالعمل بدلاً من (الحاشية)، والتي تعبّر عن جهاز عفَوي مرتجل يتكون من أشخاص جمعَتْهم الصدفة والظروف الطبيعية؛ لتغطية الحاجات الآنية بذهنية تجزيئية وبدون أهداف محددة واضحة[٢].

ويحدد السيد الصدر بعض مهمات هذه الدوائر أو اللجان بما يلي:

١ ـ لجنة لتسيير الوضع الدراسي في الحوزة العلمية، وهي تمارس تنظيم مناهج الدراسة وتضع الكتب الدراسية، وتجعل بالتدريج الدراسة الحوزوية بالمستوى الذي يتيح للحوزة المساهمة في تحقيق أهداف المرجعية الصالحة، وتستحصل معلومات عن الانتسابات الجغرافية للطلبة، وتسعى في تكميل الفراغات وتنمية العدد.

٢ ـ لجنة البحث العلمي ووظائفها إيجاد دوائر علمية لممارسة البحوث ومتابعة سيرها، والإشراف على الإنتاج الحوزوي الصالح

---

(١) محمد باقر الصدر، **المرجعية**، ص ٩٤.

(٢) المصدر نفسه.

وتشجيعه، ومتابعة الفكر العالمي بما يتصل بالإسلام، والتوافر على إصدار شيء كمجلة وغيرها، والتفكير في جلب العناصر الكفوءة إلى الحوزة، أو التعاون معها إذا كانت في الخارج.

٣ ـ لجنة مسؤولة عن شؤون علماء المناطق المرتبطة بالمرجعية وضبط أسمائهم وأماكنهم ووكالاتهم، وتتبع سيرتهم وسلوكهم واتصالاتهم، والاطلاع على النقائص والحاجات والفراغات، وكتابة تقرير إجمالي دوري أو عند طلب المرجع.

٤ ـ لجنة الاتصالات وهي تسعى لإيجاد صِلات للمرجعية في المناطق التي لم تتصل مع المركز، ويدخل في مسؤوليتها إحصاء المناطق، ودراسة إمكانات الاتصال بها وإيجاد سفرة تفقدية إما على مستوى تمثيل المرجع أو على مستوى آخر، وترشيح المناطق التي أصبحت مستعدة لتقبل العالم (الممثل) وتتولى متابعة السير بعد ذلك.

ويدخل في صلاحيتها الاتصال في المجالات المتاحة مع المفكرين والعلماء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وتزويدهم بالكتب والاستفادة من المناسبات العامة كفرصة الحج ونحوها.

٥ ـ لجنة رعاية العمل الإسلامي والتعرف على مصاديقه في العالم الإسلامي، وتكوين فكرة عن كل مصداق، وبذل النصح والمعونة عند الحاجة.

٦ ـ اللجنة المالية التي تعنى بتسجيل المال وضبط موارده، وإيجاد وكلاء ماليين والسعي في تنمية الموارد الطبيعية لبيت المال، وتسديد المصارف اللازمة لعمل المرجعية[١].

---

(١) محمد باقر الصدر، **المرجعية**، ص ٩٤.

النص السابق الذي أوردناه عن السيد الصدر والذي شرح فيه تفاصيل اللجان التابعة للجهاز المركزي للمرجعية، يبرهن على عزم السيد الصدر على تطوير المرجعية إلى مستوى يجعلها مؤسسة قادرة على النهوض بمهماتها وتحقيق أهدافها الاجتماعية.

كما أراد السيد الصدر إيجاد زعامة دينية يكون المرجع في قمّة هرَمها، فضلاً عن امتلاكه لجهاز مركزي. فإنَّ المرجع وكما كان دوماً له وكلاء في أوساط الأمة في مختلف بِقاع العالم، الذين يلبون الحاجات الدينية للمسلمين ويمثلون دائرة حلقة الارتباط للمرجع بالأمة من خلال قيامهم بمهمة نقل فتاواه أو جمع الحقوق الشرعية.

وبالرغم من انتساب كل علماء الشيعة تقريباً إلى المرجع، إلا أنَّهُ يلاحظ أنَّه في أكثر الأحيان يكون انتساباً نظريّاً وشكليّاً لا يحقق المحور المطلوب[1].

إنَّ بناءً أكثر مركزية يصبح ضروريّاً في الظروف التي يتصدى فيها المرجع لتحقيق هدف سياسي، أو القيام بتغييرات أساسية في المجتمع.

والعلاج الذي يطرحه السيد الصدر هو من خلال جعل الوكلاء أكثر فعالية في مسؤوليات المرجعية. ويقترح أن يمارس المرجع عمله في مسؤوليات المرجعية؛ من خلال مجلس يتولى تقديم الاقتراحات والتصورات للمرجع حول القضايا التي يحتاجها العمل المرجعي. وهذا المجلس يضم فضلاً عن أعضاء اللجان الست للجهاز المركزي، علماء الشيعة والقوى الممثلة له دينيّاً. وبهذه الطريقة تمارس المؤسسة المرجعية بكاملها دورها في تحمل مسؤوليات العمل المرجعي وتنفيذ سياسة المرجعية الصالحة.

---

(١) الصدر، **المرجعية**، ص ٩٦.

وهذا الأسلوب يصون المرجعية من التأثر بأجواء الانفعالات الشخصية[١]. ولئن كان في أسلوب الممارسة الفردية للعمل المرجعي بعض المزايا كسرعة التحرك وضمان درجة أكبر من الضبط والحفظ، وعدم تسرب عناصر غير واعية إلى مستوى التخطيط للعمل المرجعي، فإنَّ الأسلوب المقترح يؤدي إلى نتائج أكثر أهمية[٢]. إنَّ تشكيل الجهاز المركزي ومجلس المرجعية يضمن استمرارية دور المرجع حتى بعد وفاته؛ إذ يوفر البناء المؤسساتي الخبرة والقدرة على التخطيط طويل الأمد لتحقيق الأهداف. فالمرجع الجديد لا يجد نفسه محتاجاً للبدء من نقطة الصفر، وإنما يستفيد من مؤسسة كاملة في تحمل المسؤوليات التي كان ينهض بها المرجع الذي سبقه.

فضلاً عن أنَّ تنظيم المرجعية يكون ميداناً للإعداد والاختيار للمرجع المستقبلي. فحين تنجح هذه المؤسسة في كسب الثقة داخل الحوزة وفي أوساط الأمة، فإنها تستطيع التأثير في اختيار المرجع الجديد[٣]. ولتحقيق هذا النمط من المرجعية الموضوعية التي تهدف إلى تغيير المرجعية الفردية، فإنَّه من الضروري المرور بعدة مراحل:

في المرحلة الأولى يبدأ فيها المرجع بناء كيانه وتثبيت مصداقيته داخل أوساط الحوزة والأمة.

وفي هذه المرحلة، تكون ممارسة المرجع ممارسة أقرب إلى الفردية، ولكن يضع في الوقت نفسه بذور التطوير عن طريق تكوين أجهزة استشارية محدودة، ونوع من التخصص في بعض الأعمال المرجعية[٤].

---

(١) الصدر، **المرجعية**، ص ٩٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

في المرحلة الثانية والتي تبدأ عادةً حين يقوم المرجع بطبع (رسالته العملية)، يؤكد السيد الصدر أنَّ على المرجع أن لا يعجل في تطوير الشكل الذاتي إلى الشكل الموضوعي؛ لأنَّ هذا قد يؤدي إلى بروز ردود فعل ومقاومة من القطاعات التقليدية في الحوزة العلمية وفي أوساط الأمة، الذين لا يدركون أهداف هذه المرجعية[١].

إنَّ عملية بناء المؤسسة المرجعية يجب أن تكون تدريجية؛ لكي تبرز بشكل طبيعي، وعلى المرجع توعية الأمة إلى المستوى الذي تصبح فيه مدركة لأهداف وفوائد المرجعية الموضوعية. وبهذا الأسلوب فإنَّ المرجعية تتطور كجزء طبيعي من ثقافة الأمة، وتصل إلى رشدها. وعند ذلك فقط؛ فإنَّ المرجعية الموضوعية تكون قد دخلت مرحلتها النهائية، وتصبح سلطة دينية ذات قدرة على توجيه الأمة نحو الحالة التي يكون فيها الإسلام هو الحاكم في المجتمع.

الدولة الإسلامية:

يرى السيد الصدر أنَّ الدولة الإسلامية تتكون من طرفين هما الأمة والمرجع، ولكل منهما دور مختلف يؤديه. فالأمة تمارس دور خلافة الله في الأرض، أمّا المرجع فضلاً عن كونه جزءاً من الأمة يمتلك السلطة السياسية. ومن هذا المنطلق فإنَّ الصدر في آخر بحث له (والذي يحمل عنوان لمحة تمهيدية حول دستور الجمهورية الإسلامية في إيران) وضّح آراءه حول العناصر الثلاثة للسياسة الإسلامية، وهي شرعية السلطات، ودَور الأمّة، وبناء الدولة.

---

(١) محمد باقر الصدر، **المرجعية**، ص ٩٨.

شرعية السلطات:

من التحليل الذي يقدمه السيد الصدر للمرجعية، يستطيع المرء أن يستنتج بأنَّ المرجع يلعب دوراً هامّاً في النظام السياسي الإسلامي. فالسيد الصدر يرى أنَّ المرجع هو الوريث الشرعي للسلطات السياسية التي كانت تمتلكها الدولة الإسلامية الأُولى التي أسّسها الرسول الأعظم ﷺ والأئمة عليهم السلام.

فهو الشاهد الذي يخلف الأنبياء والأئمة لهداية الأمة وحماية الشريعة. وسياسيّاً يعني أنَّه الحاكم الرئيسي، أو المستشار الأعظم، أو رئيس القضاة الذي له الكلمة الفصل في قضايا الأمّة الرئيسة.

وعلى كل حال فما هي الدولة الإسلامية؟ إنَّها قيادة المسلمين ضمن قوانين وتعاليم الإسلام. ومَن هو أقدر على معرفة أهداف الإسلام من العلماء؟ وفي الحقيقة فإنَّ السيد الصدر يفترض في المرجع أن يكون الأعلم من بين المجتهدين[1]. وهو يختار لقدراته العلمية البارزة من قِبل الحوزة العلمية، والتي تمثل المركز الإسلامي للدراسات الفقهية. فأعلميته في الدراسات الدينية الإسلامية هي التي تؤهله ليكون في مقدمة الجميع.

وفي ضوء هذه الحقيقة، يكون المرجع بحسب رؤية السيد الصدر للدولة الإسلامية، يمثل أعلى سلطة تمتلك السلطات الشرعية.

وهو لم يجرِ اختياره شخصيّاً (مباشرة) من قِبل الله ـ كما هو الحال

(١) ورغم أنه ليس كل فقهاء الشيعة يعتقدون بوجوب أن يكون المرجع هو الأعلم في الشريعة، إلّا أنَّ الصدر يؤكد ذلك. فالمرجع الأعلى هو الذي يُعدُّ الأعلم من بين الجميع؛ ولذا فإنَّ الأمة يجب أن ترجع إليه. الصدر، **الفتاوى الواضحة**، ص ١٠٥.

مع النبي ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام، والذي تشخّصه صفاته. فالشريعة تحدد المواصفات التي يجب أن يمتلكها المرجع؛ ليكون مؤهلاً ليتبوأ دور الشاهد في عصر غيبة الإمام المهدي (عج)، وتركت للأمّة بعد ذلك مهمة البحث عن الشخص الذي تنطبق عليه تلك المواصفات لتَعهَد إليه بالسلطات[١]. ولذا حين وجد السيد الصدر أنَّ المرجعية تعاني من ضعف إداري، حاول تجاوز ذلك النقص من خلال تنظيم فعاليات المرجعية، في الوقت نفسه الذي حافظ فيه على دور المرجع بعَدِّه مصدر الشريعة في الأمّة؛[٢] ولأنَّ المرجع هو الوحيد الذي يمتلك السلطة الشرعية داخل الأمة، وبالنتيجة في الدولة الإسلامية. إنَّ المرجع هو مساعد (الخليفة) وهو نائب الإمام، وهذا النائب هو المجتهد المطلق، المدرِك والواعي لمهمة الخلافة[٣]. إلا أنَّ هناك فرقاً بين النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام وبين المرجع، فالنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام معصومون من الخطأ، ويمثلون الرسالة الإلهية تمثيلاً كاملاً في أقوالهم وسلوكهم. في حين أنَّ المرجع ليس معصوماً، ويعتمد على معرفته وإدراكه للإسلام في استنتاج آرائه وممارسة شؤونه؛ ولذا فإنَّ دور الشاهد قد خوّل من قِبل الله إلى المرجع كموقع وليس إلى الشخص ذاته[٤]. فالمرجع كفرد يجب أن يمتلك المواصفات المحددة في الشريعة؛ لكي يستطيع النهوض بدور الشاهد. وهذه التربية الروحية ومواصلة الدراسة من قِبل المرجع هي التي ترفعه إلى مستوى السلطة الشرعية. وطبقاً لِما ورد عن الإمام الحادي عشر الإمام الحسن العسكري عليه السلام كما جاء في الحديث المروي عنه أنَّه قال:

---

(١) الصدر، **خلافة الإنسان**، ص ١٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

«فأما مَن كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»[1]. ويواصل السيد الصدر توضيح صفات أخرى تجعل المرجع مع عدم امتلاكه للعصمة، مؤهلاً لقيادة الأمّة والتصدي لمهمات الشاهد فيها، فهو يجب أن يمتلك الكفاءة التي يحتاجها هذا الموقع. وإذا كانت صفات الأعلمية والعدالة واضحة، فإنَّ الكفاءة تظلّ صفة غامضة. فالكفاءة كما يصفها السيد الصدر هي التحلي بـ: الحكمة والعقل والجدّية والشجاعة؛ وهي القدرات التي أرادها الله ﷻ من عباده الصالحين، والتحلي بها لمواجهة المشكلات الاجتماعية، والمِحن والعقبات التي يواجهونها في سبيل الله، والتي هي مرتبطة بمنزلة الشاهد، حيث يقول القرآن الكريم: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾[2].

دَور الأمة:

الإنسان رغم كونه خليفة الله، إلا أنَّه قد لا يمتلك القدرة على تحمل المسؤوليات التي يفرضها هذا الدور إذا ما تعرّض للاضطهاد من قِبل نظام ظالم، أو انحدرت به شهواته.

في هذه الحالة يبقى الإنسان الشاهد هو الوحيد الذي يمكن عَدُّه خليفة لله. إنَّ وعي الأمة والذي سيؤدي إلى إقامة الحكم الإسلامي، سيعيد لها حقوقها المقدسة. عندها سيتحمل كل فرد من أفراد الأمة مسؤوليته في تطبيق الشريعة الإسلامية وأحكامها في حياته، والمشاركة

---

(١) الصدر، **خلافة الإنسان؛ نقلاً عن الحر العاملي في وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، ص ٩٤.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٤٠.

في المهمة التأريخية للتقدم باتجاه المطلق. ويعزز السيد الصدر هذه الفكرة بشاهد من الآية القرآنية التالية:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ...﴾(١).

والإسلام ـ في هذه الحالة ـ يفترض المساواة بين المؤمنين، رجالاً ونساءً، في تحمّل مسؤولياتهم السياسية والمشاركة في القضايا الاجتماعية للأمة.

ويدعو الله المؤمنين إلى إدارة حياتهم الاجتماعية من خلال التشاور، وفي الواقع فإنَّ فكرة الشورى في الإسلام انتُزعت من الآية التالية:

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾(٢).

وفي هذه الناحية، فإنَّ السيد الصدر يرى أنَّ الإسلام يفترض ضرورة اتّباع آراء الجماعة في القضايا التي لم تحدد الشريعة أيّ حكم أو اتجاه بشأنها؛ ولذا فإنَّ الباب ترك مفتوحاً للناس لممارسة شؤونهم بأسلوب يراعي رغبة الأكثرية. وبلغة سياسية فإنَّ الأمة كما يرى السيد الصدر عليها أن تمارس دورها في السلطات القضائية والتنفيذية للدولة. والأمر يعود إلى الأمة في تقرير أيّة سياسة، أو ممارسة أيّ نشاط شريطة أن لا يتعارض مع القواعد الأساسية للتعاليم الإسلامية.

ودَور المرجع هو مراقبة نشاط الناس والتزامهم بأحكام الله،

---

(١) سورة التوبة: الآية ٧١.

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٨.

وتقديم النصح لهم، وإرشادهم إلى الطريق الصحيح في حالة انحرافهم عنه، ولا نحتاج إلى القول بأنّ السيد الصدر يحاول ربط فكرة الشورى بنظريته حول دور الخلافة لله في الأرض. فما دام الإنسان له حقوق وعليه مسؤوليات، والتي إذا استخدمنا مصطلحات السياسة، فإنَّ الأمة في النظام السياسي الإسلامي ككل تمتلك هذه الحقوق وتتحمل هذه المسؤوليات، إلا أنَّ السيد الصدر لم يقدّم أيّ قاعدة عقلية أو شرعية انتزع منها هذا الفهْم. فإنَّ العملية السياسية في النظام الذي يتصوره السيد الشهيد عملية ديمقراطية؛ لأنَّها تستند على حكم الأكثرية.

ومن ناحية أخرى، إذا أعددنا أنَّ كل إنسان هو خليفة لله، فإنَّ مبدأ حكم الأكثرية؛ يعني أنَّ بعض خلفاء الله سيفقدون حقّهم ويجبرون على الانصياع لحكم الأكثرية.

ما هو الأساس النظري أو الشرعي الذي يبيح سيطرة الأكثرية؟ أيّ دين يدّعي أنَّ الأكثرية لها حق فرْض إرادتها على الآخرين، الذين لديهم نفس الحق في المشاركة في تقرير السياسات داخل الدولة الإسلامية؟ هذه الأسئلة ظلّت دون جواب من قِبل السيد الصدر.

هيكلية الدولة الإسلامية:

الدولة الإسلامية التي يطرحها السيد الصدر، هي قطعاً، ليست دولة مثالية؛ لأنّ الدولة المثالية هي تلك التي يقودها المعصوم عليه السلام. إنما هي أفضل صيغة ممكنة في مرحلة غياب المعصوم عليه السلام.

وفي الحقيقة، فإنَّ السيد الصدر يصنف الدولة الإسلامية إلى ثلاثة أنواع:

في النوع الأول: تكون القوانين مستقاة من القواعد الفكرية

للإسلام، وتكون الشؤون التشريعية والتنفيذية فيها منسجمة مع قوانين الإسلام وأحكامه[١].

وهذه الدولة هي دولة المعصوم، والتي يمكن تحققها فقط بزعامة المعصوم عليه السلام نفسه، وإطاعته ملزمة لكل فرد.

والنوع الثاني: هي الدولة الكافرة وهي التي تقوم تشريعاتها وقوانينها على أُسس مناهضة للإسلام، والحاكم في هذه الحالة يفقد شرعيته؛ ولذا فإنَّ الأمة عليها أن تسعى للقضاء عليه. ولكن ماذا لو لم تكن الأمة قادرة على التصدي لهذه السلطة؟ يقول السيد الصدر: إنَّ مسؤولية المسلمين الامتناع عن إطاعة قوانين تلك الدولة إلّا ما كان يحقق مصالح إسلامية[٢].

النوع الثالث: هي الدولة غير المعصومة، والتي قد تنحرف ـ خطأً ـ عن خط الإسلام بسبب الجهل. وهذه الدولة هي التي يخطط السيد الصدر لإقامتها، والتي يمتلك فيها الحاكم بعض المعرفة بالإسلام، إلّا أنَّه قد يخطأ أحياناً فيشرع قوانين تتعارض مع الإسلام. إنَّ مسؤولية الأمّة هي طاعة السلطة وتطبيق القوانين، وعلى أولئك المطّلعين على انحراف الحكومة تقديم النصح والإرشاد.

وإذا أصرّت الحكومة على ممارسة الأخطاء، فإنَّ على الجميع الالتزام والطاعة في القضايا التي ترتبط بالوحدة، كالجهاد والضرائب.

وإلّا فإنَّ المطّلعين على خطأ الحكومة وحدهم لهم الحق في التصدي للقوانين الفاسدة[٣]. ولكن حين يكون الحاكم مرجعاً أيْ يمتلك

---

(١) الصدر، **الدولة الإسلامية**، مجلة **الجهاد**، العدد ٥، آذار ١٩٨٣، ص ٧٤٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥.

مؤهلات الاجتهاد (العلم والعدالة)، فإنَّ الخلاف هنا يعود إلى اختلاف وجهات النظر الإسلامية. وحكم المجتهد قانونيّاً ملزِم حتى لغيره من المجتهدين، الذين عليهم طاعة المجتهد المتصدي للسلطة[1].

فالمرجع هو المثَل الشرعي للإسلام، والنائب العام للإمام عليه السلام؛ ولذا وطبقاً لِما يراه السيد الصدر فللمجتهد الحق في الأمور التالية[2]:

١ ـ أن يكون رئيساً للدولة وقائداً عامّاً للقوات المسلحة.

٢ ـ أن يرشِّح الشخص المؤهل لانتخابات الرئاسة، مما يعطي شرعية للانتخابات.

٣ ـ يحدد الإطار الشرعي للدستور.

٤ ـ يضفي شرعية للانتخابات.

٤ ـ يضفي شرعية التشريعات.

٥ ـ تشكيل المحكمة العليا الدستورية.

٦ ـ تشكيل محاكم في كل البلاد؛ لمراقبة الانتهاكات التي قد تقوم بها الحكومة[3].

إلا أنَّ هذه السلطات التي يمتلكها المرجع، ليست حكماً دكتاتوريّاً، وإنّما هي قيادة محكومة بقوانين الإسلام وأحكام الدستور.

وفي قضايا صنع القرار، فإنَّ المرجع عليه أن يتشاور مع «مجلس المرجعية» والذي يتألف ـ كما يقترحه السيد الصدر ـ من مائة شخصية

(١) الصدر، **منهاج الصالحين**، ص ١١.
(٢) الصدر، **لمحة فقهية لمشروع الدولة الإسلامية في الإسلام يقود الحياة**، ص ١٢.
(٣) المصدر نفسه.

من علماء الدين والخبراء والمثقفين، وعلى عدد من المجتهدين لا يقل عن عشرة[١].

ومن خلال هذا المجلس يمارس المرجع صنع القرارات السياسية وتحديد سياسات الدولة.

من جانب آخر، لمّا كان الإنسان خليفة الله في الأرض، فإنَّ عليه مسؤولية الالتزام بما يريده الله أثناء ممارسته لنشاطاته الاجتماعية. والأمة يجب أن تمتلك الحق في تحمل مسؤوليتها الشرعية، وممارسة دورها في تشكيل المؤسسات التنفيذية والدستورية الفرعية للحكومة.

وأفراد الأمّة متساوون في حقوقهم في حدود القانون؛ لممارسة دور الخلافة، وبعبارة أخرى فإنَّ لكل فرد الحق في إبداء وجهات النظر والآراء في قضايا الأمة، وممارسة الأنشطة السياسية بمختلف الوسائل، فضلاً عن حقوقه الدينية والمذهبية[٢].

ويرى السيد الصدر أنَّ للأمة الحق في:

١ ـ انتخاب رئيس الحكومة الذي يقوم بدوره باختيار أعضاء حكومته.

٢ ـ التصويت خلال الانتخاب المباشر لأعضاء المجلس التشريعي (البرلمان) الذي له الصلاحيات التالية:

أ ـ إقرار تشكيلة الحكومة.

ب ـ اختيار أفضل السياسات من بين الخيارات المتاحة، والتي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

---

(١) الصدر، لمحة فقهية لمشروع الدولة الإسلامية في الإسلام يقود الحياة، ص ١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

٣ ـ تشريع قوانين جديدة في المساحات التي لا توجد فيها تشريعات محددة من قِبل الإسلام.

٤ ـ له القدرة على فرض تطبيق القانون على الجهاز التنفيذي[١].

وهكذا فإنَّ القضايا السياسية في حكومة (الصدر) الإسلامية تتم صياغتها ودعمها من قِبل الشعب. والمرجع ـ نظريّاً ـ يتحدد دَوره بدَور الشاهد، أي مراقبة تطبيق الإسلام من قِبل الأمة، وصيانة الشريعة من الفساد الذي يمارسه أعداؤها[٢].

والأمّة ومن خلال ممارستها لنشاطاتها السياسية، عليها أن تعي رسالتها كخليفة لله في الأرض، وأن تتحمّل كامل المسؤولية تجاه سلوكها؛ لأنَّ الأمّة ليست فقط هي مصدر السلطات، وإنّما هي مسؤولة أيضاً أمام الله، جلّ وعلا؛ لتحمل الأمانة وتطبيق استحقاقاتها[٣].

إنَّ إقامة الدولة الإسلامية هي إحدى الوسائل التي من خلالها تتحقّق خلافة الإنسان لله في الأرض. والدولة يجب أن تُبنى لتحقيق هذه المسؤولية، وإعطاء الإنسان الفرصة لإنجاز رسالته في الأرض.



(١) الصدر، **لمحة فقهية لمشروع الدولة الإسلامية في الإسلام يقود الحياة**، ص ١١ ـ ١٢.

(٢) الصدر، **خلافة الإنسان**، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٣) الصدر، **لمحة فقهية**، ص ١١.

الفصل السابع

النظام الاقتصادي

الفقر هو الموت الأكبر.

الإمام علي عليه السلام

الاقتصاد في الدولة الإسلامية مقسّم إلى قطاعين، أحدهما يعود إلى الفرد كخليفة الله على الأرض، والآخر للقيادة بدَور الشهيد. وعليه، فتركيبة الاقتصاد في الدولة الإسلامية متكوّنة من القطاع الخاص والقطاع العام؛ ولكن هذه التركيبة لا تعني أنَّ الاقتصاد في الدولة الإسلامية هو خليط ممزوج من الرأسمالية والاشتراكية. فالسيد الصدر يرفض مثل هذا الفهم الخاطئ عن الاقتصاد الإسلامي؛ فيُرجع السيد مثل هذا الخليط من المِلكية الخاصة والمِلكية العامة إلى استنادها على المبادئ الأساسية للعقيدة الإسلامية(١).

وهذا هو المبدأ نفسه الذي قاد النظام الرأسمالي في الدعوة إلى الملكية الخاصة أو النظام الاشتراكي، والدعوة إلى الملكية العامة؛ لأنّهما نتيجة منطقية لِما جاءت بهما مبادئهما الإيديولوجية أو عقائدهما

(١) الصدر، **الجانب الاقتصادي من الفكر الإسلامي، في اخترنا لك**، مصدر سابق، ص ١١٢ ـ ١١٣.

الفلسفية. ولتبرير المِلكية الخاصة والمِلكية العامة في الإسلام علينا أن نفهم ما تعوله العقيدة الإسلامية من حقوق وواجبات الفرد والدولة في النظام الإسلامي العام؛ ولهذا قام السيد الصدر بشرح تفصيلي لنوعية العلاقات الاقتصادية في النظام الإسلامي، وما هي مكوناته وأجزاؤه؛ ليعطي صورة واضحة عن مفهوم الاقتصاد الإسلامي.

العلاقات الاقتصادية:

السلوك الإنساني ـ حسب نظرية السيد الصدر ـ محصورٌ بثلاثة أنواع من العلاقات: الاجتماعية والاقتصادية والروحية. وأنَّ غريزة حبّ الذات في النفس الإنسانية هي التي تقوده إلى عمل الخير لنفسه، والدفاع عن مصالحه الشخصية، وإشباع رغباته الذاتية[١]. وعليه، فإنَّ الإنسان في علاقته بالطبيعة يسعى كل ما في وسْعه للحصول على أكبر ما يمكن من الموارد الاقتصادية؛ لإشباع احتياجاته وزيادة شهواته. وفي نفس الوقت فإنَّه يستغلّ عناصر الحياة الأخرى من الحيوانات والنباتات في صراعه مع البيئة المادية من حوله. ومع أنَّ احتياجاته الأساسية كانت بسيطة في بادئ الأمر من مراحل التأريخ، فإنَّ قواه العقلية جعلته يطور من وسائله للمساعدة على استغلال موارد الطبيعة؛ وبهذا فإنَّ احتياجاته أخذت في النموّ بمرور الوقت، نتيجة التطور الحاصل في وسائل استغلال موارد الطبيعة. فعلاقة الإنسان مع أخيه الإنسان كانت نتيجة طبيعية لغريزة إشباع احتياجاته الأساسية ورغباته الذاتية. فتعقّد الحياة الإنسانية بمرور الزمن مثل علاقات الإنسان مع الطبيعة، جعل تلبية احتياجات الإنسان الفرد الأساسية بصورة مُرضية أمراً صعباً للغاية، فكان عامل التعاون مع أخيه

---

(١) الصدر، النظام الإسلامي مقارنةً بالنظام الرأسمالي والماركسي، في اخترنا لك، مصدر سابق، ص ١٦٠.

الإنسان أمراً لا مفرّ منه لغرض إشباع احتياجات الإنسان بصورة مقبولة وسهلة، فالتعاون مع الآخرين كان نتيجة شراكة المصالح والموارد بين كل أبناء الوحدة الاجتماعية[١]. وكانت غريزة حبّ الذات هي التي دفعت الإنسان إلى بناء الوحدة الاجتماعية. وهي أيضاً دفعت الإنسان إلى استغلال أخيه الإنسان.

وبما أنَّ البشر ليسوا متساوين في قدراتهم الذاتية وقابلياتهم العقلية والجسدية، مما جعل هنالك تفاوتاً واضحاً في مقدرة كل شخص في استغلال الموارد الاقتصادية للطبيعة. وما هذا التفاوت في القدرات والقابليات إلا جزءاً من الحكمة الإلهية التي وضعها الله سبحانه لجعل الحياة الإنسانية أكثر انسجاماً من خلال توزيع الفرص وتقسيم العمل بين أبناء المجتمع الإنساني. فاختلاف الطاقات والقدرات يجعل كل فرد ذا خبرات مختلفة عن الآخر، ويؤدي أعمالاً متباينة ضمن التركيبة الاجتماعية[٢]. ولكن الرغبة الجامحة عند الإنسان لحفظ مصالحه ولو على حساب الآخرين؛ جعلته يستغل كل الفرص لتحقيق أغراضه الشخصية. وأنَّ هذه المصالح الشخصية تزداد يوماً بعد يوم نتيجة التطور الذهني لدى الإنسان والتطور الحاصل في وسائل الإنتاج. فتجاربه وسعّت من مواهبه في استثمار الموارد الاقتصادية في الطبيعة المحيطة به؛ مما حدا أن تكون رغبته في تجميع الثروة والموارد المادية هي الحافز القوي لعلاقاته العامة. وهذا ما جعل قسماً من الناس ذوي الموارد الكبيرة من استغلال الآخرين بدافع النازع النفسي الأناني والغرور الشخصي الناشئين من غريزة حب الذات، وأصبح المجتمع

---

(١) الصدر، **النظام الإسلامي مقارنةً بالنظام الرأسمالي والماركسي**، مصدر سابق، ص ١٦١.

(٢) الصدر، **اقتصادنا**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٢، ص ٣١١ ـ ٣١٣.

البشري نتيجة لذلك مشوباً بحالة الظلم النابعة من الاستغلال الاقتصادي.

وأصبح التأريخ البشري محكوماً بنزعتين هما على قطبَي رحى: السلام الاجتماعي والمنفعة الشخصية. وهذا الصراع التأريخي، على رأي الشهيد الصدر، ناشئ بين طبقتين: بين الطبقةالمسيطرة على موارد البيئة (الاقتصادية والاجتماعية) التي من حولهم، والذين يحاولون قصارى جهدهم في الحفاظ على مصالحهم، وبين البقية الباقية من المجتمع الذين أرادوا العيش بسلام ووئام. ويعتقد الماركسيون أنَّ التناقضات التي يواجهها الإنسان إنما منشؤها الأقلية التي تسيطر على الموارد الاقتصادية.

وأنَّ الطريق الوحيد لإعادة السلام إلى المجتمع الإنساني؛ هو من خلال ثورة الطبقة الكادحة في المجتمع على مصالح الطبقة المنتفعة، ويعتقد الرأسماليون في الجانب الآخر بأنّ الصراع الاجتماعي إنما منشؤه قلة الموارد الاقتصادية المتوفرة في الطبيعة؛ مما تجعل ندرتها غير قابلة على تلبية كل احتياجات أفراد المجتمع. وعليه فإنَّ الصراع الاجتماعي حالة مزمنة لا مفر منها، وأنَّ الخلاص الوحيد للمجتمع الإنساني هو السيطرة بطريقة معقولة ومسالمة للصراع داخل المجتمع حتى لا يعرقل مسيرة التطور البشري. ومن هذا المنطلق نرى أنَّ الرأسماليين يعارضون أيّ نوع من الثورات الاجتماعية والسياسية التي تعيد تركيبة ميزان القوى والمصالح بين أفراد الأمة الواحدة. ويعارض الإسلام في هذا المجال، بما يعرضه السيد الصدر هذه الفكرة الرأسمالية ويعد أنَّ الموارد الطبيعية بما فيها الكفاية لتلبية كل الاحتياجات البشرية.

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ

وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُۚ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾﴾[1].

فالمشكلة إذن تكمن في الطبيعة الإنسانية، وليست هي مشكلة الطبيعة وما أودع الله فيها من موارد. وعليه، يجب معرفة كيف يمكن توجيه غريزة حبّ الذات عند الإنسان في الطريق الصحيح؟ وبدون معرفة الجواب على هذه العلة الأساسية، وتوجيه الإنسان في السيطرة على غرائزه الذاتية بطريقة لا تجعله يلجأ إلى استغلال أخيه الإنسان، فإنَّ حلّ التناقضات التي تواجهه تبقى تلامس الشكل ولا تدخل في العمق والمضمون، فالآية أعلاه إنما توضح بصراحة تامة أنَّ أساس المشكلة الاجتماعية هي عمل الإنسان نفسه. ومن هنا إذا تمكنّا أن نحدد سببين لهذه المشكلة الاجتماعية ـ الاقتصادية المزمنة، فإنها تنحصر في:

أولاً: الطبيعة الظالمة للنفس الإنسانية؛

وثانياً: عدم كفاءة الإنسان في استثمار الموارد الاقتصادية في الوجه الصحيح.

وحسب تفسير السيد الصدر، أنَّ حالة الظلم هذه تعود إلى الإجحاف في توزيع الموارد الاقتصادية، بينما صفة الكفر الواردة في الآية أعلاه تأتي بمعنى عدم الكفاءة، وانعدام الخبرة والحكمة في استغلال مثل هذه الموارد. ولا بد أن يجد الإنسان حلولاً واقعية للتغلب على هذه المشكلة الاقتصادية. ويطرح السيد الصدر ثلاثة بدائل من وجهة النظر الإسلامية: **الأول**، هي القضاء على كل مظاهر الظلم المتمثلة في عدم الإنصاف في توزيع الموارد الاقتصادية؛ **والثاني**، تنقية النفس البشرية من خلال سيطرتها على غريزة حب الذات؛ **والثالث**، استثمار الموارد الاقتصادية بما يخدم الاحتياجات الإنسانية.

---

(١) سورة إبراهيم: الآيات ٣٢ ـ ٣٤.

النظرية الإسلامية للتوزيع:

والخطوة الأولى لإنهاء التناقضات في التركيبة الاقتصادية للمجتمع تبدأ من خلال توزيع الموارد الاقتصادية بين الناس، فالنظام العادل هو الذي يمنح أفراده التمتع بالموارد الاقتصادية، وعدالة النظام الاقتصادي الإسلامي تُقَيّم من هذه الناحية أيضاً.

والشكل الأول من الثروة الاقتصادية هي الموارد الطبيعية التي يتم استثمارها أو الحصول عليها من البيئة. فالإجحاف في توزيع هذه الثروة الاقتصادية تنطلق من مشكلة ملكية هذه الموارد الطبيعية. وفي الإسلام، علينا أن نعرف مَن له حق الملكية لمثل هذه الموارد؛ وعليه، فإنَّ السيد الصدر فصّل نظرية توزيع الموارد الطبيعية على مرحلتين: ما قبل الإنتاج وما بعد الإنتاج، أو ما أسماه الثروة الأولية، والثروة الثانوية، على التوالي[(١)]. ولهذا السبب فإنَّ السيد الصدر لم يكن مهتمّاً في تأطير نظريته بما هو معهود في نظريات الاقتصاد السياسي، ولكنه في هذا المجال كان منصبّاً على اكتشاف الأُسس العامة للاقتصاد من خلال التعاليم الإسلامية فيما يخص أمور الملكية في الشريعة الإسلامية. وعلى هذا الأساس فإنَّ جُل اهتمام السيد الشهيد كان نابعاً من زاوية العدالة الاجتماعية، وليس مواضيع البحث العلمي لموضوع الاقتصاد، وموضوع العدالة دائماً ما كان نابعاً من الأسس الإيديولوجية لأيّ مذهب سياسي وعقائدي. وتأتي دراسات العلوم الاقتصادية لاحقاً لمعرفة توافق الأسس الأيديولوجية مع الواقع.

---

(١) الصدر، **النظرية الإسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية، في اخترنا لك**، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٢، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

توزيع الموارد الطبيعية:

ويختلف السيد الصدر في تعريف الموارد الاقتصادية مع ما هو معروف في الاقتصاد السياسي. فلا يعد كلّ من «رأس المال» ولا «العمل» أحد موارد الإنتاج. فالطبيعة (البيئة الطبيعية) هي الوحيدة التي يمكن أخذها بنظر الحسبان في صياغة نظرية توزيع الموارد الطبيعية. فرأس المال عند السيد الصدر، إنما هو ثروة منتجة وليس عنصر أساس لعملية الإنتاج؛ لأنَّه من الناحية الاقتصادية إنما هو ثروة منتجة من خلال الجهد الإنساني المبذول، والذي يمكن استغلاله في عمليات إنتاج أخرى[١].

وفي الجانب الآخر،فالطبيعة في هذا الحال يمكن تقسيمها إلى أربعة أجزاء[٢]:

١) الأرض.

٢) المواد الأولية (المعادن وغيرها).

٣) المياه الطبيعية.

٤) بقية الثروات الطبيعية (بما فيها الثروات الحيوانية والنباتية).

ومع أنَّ تفاصيل قوانين توزيع الثروات الطبيعية في الشريعة الإسلامية متشعّبة، ولكن عبقرية السيد الصدر تكمن في إيجاد العوامل المشتركة لاكتشاف نظرية إسلامية عامة لكل جزء من أقسام الثروة الطبيعية.

---

(١) الصدر، **النظرية الإسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية، في اخترنا لك**، مصدر سابق، ص ١٣٨.

(٢) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٤٣٣.

فالمالك الوحيد للأرض والمواد الأولية هو الدولة أو الحكومة الإسلامية. فيستطيع الأفراد الحصول على ملكية خاصة من الدولة للانتفاع من مثل هذه الموارد؛ من خلال جهدهم المبذول في عملية الاستثمار، مثل زراعة الأرض أو استخراج المعادن. وفي هذا الحال يكون المستثمر له أحقية في الملكية لمثل هذه الموارد الطبيعية على غيره من الناس؛ نتيجة جهده المبذول في العملية الإنتاجية. وتنتهي مدة حق الملكية للأرض والمواد الطبيعية حال توقف العمل المبذول في العملية الإنتاجية، فالملكية مرتبطة بصورة مباشرة في استغلال الأرض، واستثمار المواد الأولية في العملية الإنتاجية[١]. ومَن له حق الملكية لمثل هذه الموارد الطبيعية عليه دفع ضريبة حق الملكية الخاصة للدولة الإسلامية.

وفي الجانب الآخر، فإنَّ المياه تُمْتَلكُ بالحيازة لاستغلالها في التنمية الاقتصادية. ومع أنَّ المالك الرئيس للمياه هو الدولة، ولكن الأفراد لهم حق الانتفاع والاستثمار. والمغاير في هذا الجانب هو المياه الجوفية، التي تعود ملكيتها التامة والثروات المَجنية منها لأولئك الذين بذلوا جهودهم في اكتشاف أو استثمار هذه المياه[٢].

أمّا بالنسبة للموارد الطبيعية الأخرى، كالطيور والحيوانات والنباتات الطبيعية كالغابات والحيوانات البحرية، فملكيتها عامة تعود لعموم الناس، ولكن ملكيتها تكون خاصة في حالة الانتفاع الفردي فقط. فالملكية لمثل هذه الموارد تعود للناس وليس للدولة، كما هي في بقية الموارد الطبيعية أعلاه[٣]. وعليه، فإنَّ الملكية لا يمكن أن ينتهي أمَدها أو أنَّ المالك عليه دفع ضريبة الاستثمار والانتفاع إلى الدولة.

---

(١) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٤٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ٥٥٢.

وبصورة عامة نستخلص من هذا أنَّ السيد الصدر يعد أنَّ الأمّة، أو بالواقع السياسي من يمثلها في السلطة السياسية،هي المالكة الوحيدة لكل الموارد والثروات الطبيعية. ولكن الأفراد لهم حق الملكية الخاصة؛ نتيجة بذل جهدهم الإنساني في استثمار واستعمال مثل هذه الثروات في العملية الإنتاجية. وإنَّ بقية الجهد الإنساني المبذول كالاستيلاء والحيازة بالقوة ليس لها اعتبار في الحصول على إجازة الملكية الخاصة.

فالعمل الإنساني النافع لعملية الإنتاج الاقتصادي هو فقط المعتبر في هذا المجال. فالإسلام يعطي للأفراد حق الملكية الخاصة من خلال الجهد الإنساني المستمر في استثمار الموارد الطبيعية، ومتى توقف هذا الجهد المبذول، أو استنفذت فائدته في العملية الإنتاجية التي تخدم المجتمع ككل، تفتقد الملكية الخاصة حيازة مثل هذه الثروات الطبيعية[١]. وفي هذا الصدد يستنتج السيد الصدر مبدأه الاقتصادي الأول حول توزيع الثروات الطبيعية:

كل الثروات الطبيعية هي جزءٌ من الملكية العامة، ويستطيع الأفراد الحصول على حقوق خاصة لملكية هذه الثروات؛ من خلال الجهد المبذول والمباشر والنافع لاستثمار هذه الثروات[٢].

واعتماداً على المبدأ أعلاه، فإنَّ الفرد في الدولة الإسلامية لا يمكنه استعمال جهود آخرين لمساعدته في الحصول على ملكية أكبر من الثروات الطبيعية. وإنْ شاركوه في استثمار واستغلال هذه الموارد، فإنّهم يصبحون شركاء في ملكية هذه الثروات الطبيعية. فالإسلام يرفض جملةً وتفصيلاً المبدأ الرأسمالي في حق الملكية الخاصة لثروات طبيعية واسعة

---

(١) الصدر، **النظرية الإسلامية للتوزيع**، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(٢) الصدر، **خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، في الإسلام يقود الحياة**، ص ٨٨.

وكبيرة؛ بحجة إمكانية استثمارها باستعمال جهود عمل أفراد آخرين. وعليه، فإنَّ شركات استثمار الموارد الطبيعية (كالنفط والمعادن) لا يمكن أن تكون ملكيتها خاصة؛ لعدم صلاحيتهم في مثل هذا الانتفاع من خلال جهود عمالة المستخدمين من العمال والموظفين، ويجب أن تكون ملكيتها عامة تعود للدولة. ولكن في الوقت نفسه فإنَّ السيد الصدر يقدم مفهوم «حق الانتفاع الخاص» للموارد الطبيعية من قِبل الأفراد. ويعود هذا الحق لأولئك الذين يملكون الإرادة والقدرة العملية على استثمار هذه المصادر الطبيعية، والانتفاع منها لخدمة الصالح العام.

توزيع الثروات المُنتَجة:

ويقدم السيد الصدر هنا النظرية الإسلامية لتوزيع موارد الإنتاج. فالموارد المنتجة إما أن تكون:

المواد المنتجة الأولية، مثل المحاصيل الزراعية، والمعادن.

أو المواد المنتجة الثانوية، والتي هي محصول ناتج من إعادة تصنيع المواد الأولية وتحويلها إلى منتجات أخرى.

وفي كِلتا العمليتين الإنتاجيتين، فإنَّ رأس المال المَجني من عمليات الاستثمار الأخرى يمكن أن يدخل في هذه العمليات الإنتاجية المتقدمة، فضلاً عن إمكانية استخدام وسائل الإنتاج (كالمكائن والآلات والمعدات). وكلٌّ من رأس المال ووسائل الإنتاج الداخلَين في هذه العملية الإنتاجية المتقدمة لا يكونان شريكين في الملكية والأرباح، كما هو في النظرية الرأسمالية، وإنما لهما حق الاستعمال والانتفاع من العملية الإنتاجية من خلال الأجرة مثلاً.

وكما في نظرية التوزيع السابقة، فالإسلام يعطي العامل وحده حق

ملكية البضائع المنتجة، ولكن الجهد الإنساني في هذه الحالة الاقتصادية هو فقط أحدى وسائل إنتاج الحاجات الضرورية، فالطبيعة ومعدات الإنتاج هي الوسائل الأخرى الأساسية في العملية الإنتاجية. فإنَّ أدوات الإنتاج، أو أيّ وسيلة إنتاج أخرى ـ بالنسبة للسيد الصدر ـ «تجسد عملاً مختزناً يتحلل ويتفتت خلال استخدامه في عمل الإنتاج.. وهذا العمل المختزن فيه ينفق، ويستهلك تدريجيّاً خلال عمليات [الإنتاج]»[1]. فإنَّ أدوات الإنتاج، في هذه الحالة، هي ليست ملكاً للعامل المساهم في عملية الإنتاج؛ وعليه، يستحق المالك لمثل هذه الأدوات من الحصول على أجرة استعمالها، من ناحية استهلاك طاقات العمل المخزونة في هذه الأدوات[2].

وفي هذه النقطة نلاحظ الاختلاف الأيديولوجي الكبير بين الرأسمالية والإسلام. فبينما تُقر الرأسمالية بأنّ المالك لوسائل الإنتاج هو المالك الحقيقي للبضائع المنتجة، يُقر الإسلام أنَّ العامل هو صاحب الحق الشرعي لحصيلة الإنتاج. فبالنسبة للرأسمالية، فإنَّ أدوات الإنتاج، كما هي جهود العمل الإنساني، تستهلك العمل المخزون في داخلها في العملية الإنتاجية؛ وعليه، تستحق شراكة في البضاعة المنتجة، بينما يعد الإسلام هذه الأدوات عوامل مساعدة لتسهيل عملية الإنتاج؛ وعليه فإنها تستحق الأجرة، وليست هي شريكة في الحصول على جزء من الأرباح[3].

ونستنتج من نظرية التوزيع الإسلامية التي طرحها السيد الصدر أنَّ العامل هو المالك الوحيد للموارد الطبيعية. فلا يمكن تصور ـ ضمن

---

(١) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٦١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨٤.

(٣) الصدر، **خطوط تفصيلية**، مصدر سابق، ص ٩٧.

الاقتصاد الإسلامي ـ صاحب رأس المال أنَّه يمكنه توظيف الخبرات والعمال وتزويدهم بالمعدات وأدوات الإنتاج، وبالتالي يصبح هو المالك الرئيس لمثل هذه الثروات الطبيعية[١]. فالعمال هم المالكون الشرعيون الوحيدون لجني ثمار عملهم وجهودهم المبذولة في عملية إنتاج الموارد الطبيعية. وعليه، فإنَّ شركات استخراج النفط والمعادن لا يمكن أن تصبح ذات ملكية خاصة بالطريقة الرأسمالية المعمول بها.

وبما أنَّ استثمار الثروة الاقتصادية الطبيعية هو من حق المجتمع ككل، فالأمة هي المنتفع والمستفيد الوحيد من هذه الموارد الطبيعية؛ وعليه، فإنَّ أيّ مستخرج ومستثمر لمثل هذه الموارد يجب أن يدفع قسماً من هذه الموارد والثروات المستخرجة للمجتمع. وعلى هذا الأساس، فالدولة لها حق فرض ضرائب الطسق بما تراها مناسبة على المنتجين لمثل هذه الموارد الطبيعية. وإنَّ ضريبة الطسق في الشرع الإسلامي؛ هي من أجل تمويل مصاريف الضمان الاجتماعي التي تحقق العدالة الاجتماعية في الدَّخْل، وكذلك تمويل المشاريع الاقتصادية التي تلبّي الحاجات الضرورية للمواطنين[٢].

أمّا بالنسبة لتصنيع الحاجات الثانوية، فالإسلام يعطي مالك الحاجات الضرورية الأولية كامل الحق لملكية هذه الحاجات المصنّعة الثانوية، فشرعية الملكية لا تنتهي لمجرد أنّ شخصاً ما ساعد في تصنيع ما كان يملكه في البداية وتحويله إلى مادة مصنّعة أخرى. فالشخص الذي يملك المواد الأولية له شرعية الملكية ـ في هذه الحالة ـ للمواد الناتجة لعملية تصنيع هذه المواد الأولية؛ وعليه، فإنَّ الدولة المالكة للموارد الطبيعية (كالنفط والمعادن المستخرجة من الأرض) لها حق ملكية كل

---

(١) الصدر، **خطوط تفصيلية**، ص ٩٩.

(٢) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٥٦١.

المواد المنتجة والمصنعة من تلك المواد الأولية. وإنَّ المصنّعين لتلك المواد الناتجة من عملية التصنيع الثانوية يحصلون على أجرة أتعابهم فقط، وليس ملكية الحاجة المصنعة نفسها.

وعليه، فإنَّ المالك للموارد الطبيعية أو المواد الأولية لا يتأثر نتيجة استعماله أدوات الإنتاج التابعة إلى أناس آخرين، فصاحب أدوات الإنتاج يستحق أجرة استخدام أدواته الداخلة في عملية تصنيع الحاجات الثانوية. وعلى المنوال نفسه، فالمالك للموارد الأولية والحاجات الضرورية يمكنه استئجار أتعاب أو توظيف عمالة لغرض عملية التصنيع. ويحصل العمال والمشاركون في عملية التصنيع على أجور أتعابهم، والمحددة في عقود العمل بين العمال ومالك الموارد الأولية. ولا يملك العمال أيّ شرعية لملكية المواد المصنعة النهائية[١].

فالإسلام حدد طريقتين لدفع أجور العمال المشاركين في عملية التصنيع: الأولى هي الرواتب اليومية، والتي تعطى بحسب جهود العمل المبذولة في عملية الإنتاج، والأخرى هي المشاركة في الأرباح الحاصلة من بيع المواد المنتجة. وفي الحالة الأخيرة فإنَّ العمال والمشاركين في عملية التصنيع يمكنهم الحصول على جزء من الأرباح المحددة ضمن عقد شراكة يوقع بينهم وبين مالك الموارد الأولية. وعليه، يلخّص السيد الصدر قاعدةً عامة للكسب:

والقاعدة العامة التي تجمع كل تشريعات البناء العلوي عند الكشف عنها أو مواكبتها، هي أنَّ الكسب لا يقوم إلا على أساس إنفاق عمل خلال المشروع، فالعمل المنفق هو المبرر الأساسي الوحيد لحصول صاحبه على مكافأة من صاحب المشروع الذي أنفق العمل لحسابه،

---

(١) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٦٠٥.

وبدون المساهمة من شخص بإنفاق عمل لا مبرر لكسبه[١].

واعتماداً على هذا المبدأ الاقتصادي أعلاه، فإنَّه لا يحق لصاحب رأس المال من الحصول على حصة مالية ثابتة من مالك المواد الأولية أو الحاجات المصنعة الضرورية. أو بعبارة أخرى، فإنَّ الربا ـ أو دفع الفائدة عن القروض كما هي الطريقة المعمول بها في البنوك الرأسمالية ـ حرام في الشريعة الإسلامية[٢]. فيسمح الإسلام بحالة واحدة يمكن فيها دفع الفائدة بصورة منتظمة، وبنسبة ثابتة؛ ألا وهي عن طريق العمل المنجز والمشارك بصورة مباشرة من قِبل العمال في عملية الإنتاج، أو من خلال استهلاك العمل الكامن في أدوات الإنتاج المستعملة في العملية الإنتاجية.

أما بالنسبة لرأس المال فليس هنالك أيّ عمل مشارك أو مستهلك في العملية الإنتاجية. وفي هذه الحالة؛ إنَّ صاحب رأس المال (الذي دخل كشريك في العملية الاقتصادية من خلال معونته المالية) يشترك مع مالك الموارد الطبيعية والحاجات الأولية في الربح والخسارة معاً، فشرعيته في الشراكة تكمن في مساعدته تسهيل العملية الإنتاجية؛ وعليه، فهو يستحق على هذه المعونة المالية جزءاً من ربح المحصول.

تهذيب النفس الإنسانية:

إنّ المهمة الأولى للنظام الإسلامي السياسي هي القضاء على كل أشكال الظلم في العلاقات الاقتصادية، وإرساء الأسس لبناء نظام عادل في توزيع الموارد الاقتصادية. ولكن في الوقت ذاته فإنَّ مصدر الظلم

---

(١) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٦١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢٥ ـ ٦٢٧.

الإنساني، كما يذكر السيد الصدر، ليس منشأهُ العلاقات الاجتماعية أو أدوات الإنتاج، وإنما هي طبيعة النفس الإنسانية، وهي غريزة حبّ الذات التي تقود الإنسان نحو المحافظة على مصالحه ومعيشته الذاتية على حساب الآخرين. ووجود هذه الغريزة النفسية ضروري لبقاء وحفظ النفس الإنسانية ومعيشتها في الأرض.

فالفائدة مثلاً، وهي المظهر الاقتصادي لغريزة حبّ الذات النفسية والناتجة عن استثمار الملكية الشخصية، إنما تشكل الطاقة المحركة للماكنة الاقتصادية. فهي تعطي الفرد المستثمر الدافع الذاتي للعمل بجدية، والتغلّب على مصاعب العمل التي تواجهه في حقل استغلال الموارد الاقتصادية. ولكن ترك هذه الغريزة النفسية بدون قيود سوف تقود الإنسان إلى بعض مظاهر الظلم البشري، فعندما يركّز الإنسان على الحفاظ على مصالحه الذاتية فقط ينقاد إلى درجة الاعتداء على مصالح الآخرين.

وبدون إيجاد حَل يتغلغل إلى داخل النفس الإنسانية فإنَّ الفرد سوف يستغل كل الوسائل المتاحة له في استغلال مصالح الآخرين، حتى ضمن الأنظمة التي تقوم بتوزيع الثروات الاقتصادية بصورة عادلة. والواقع أنَّ أساس التناقضات الاجتماعية الكبرى إنما هو نابع من إجحاف غريزة حبّ الذات النفسية. ففي النظام الرأسمالي، فهذه الغريزة النفسية تبرز بعدة أشكال من استغلال الآخرين في الحقل الاقتصادي. أما في النظام الشيوعي، وعندما يتم القضاء على الملكية الشخصية، تبرز غريزة حبّ الذات بأشكال من الظلم السياسي عن طريق الصراع على مصادر القوى وما تنضمنه من مواقع اجتماعية واقتصادية[١].

فالدين بالنسبة للسيد الصدر يعطي البشرية الحل الوحيد للتناقض

---

(١) الصدر، **النظام الإسلامي المقارن**، مصدر سابق، ص ١٧٠.

العميق في داخل النفس الإنسانية. فالدين يوفر القوة الذاتية من خلال الإرشاد والتهذيب الأخلاقي؛ للتغلب على نوازع الإنسان النفسية، وإعطائه القدرة على التحكم في تصرفاته مع الآخرين. أو بعبارة أخرى، يقوم الدين بإنهاء التناقض الحاصل بين المصالح الاجتماعية والفردية.

ومن أُولى الوسائل التي يرشد إليها الدين للسيطرة على النوازع الذاتية هي الجانب الروحي، ويعني تلك القوة النفسية التي تعطي الإنسان إرادة التحكم في تصرفاته الفردية. فهذا الإنسان الذي يمثل خليفة الله في الأرض بكل ما تعنيه الخلافة من مسؤولية في حمل الأمانة على الأرض، وتعني هذه الخلافة في الجانب الاقتصادي أنَّ الإنسان هو أمين الله ﷻ في التصرف العادل للثروات التي وفرت له في هذه الحياة الدنيا، وسوف يحاسب على تصرفاته. فالخلافة تشمل أيضاً تلك المحاسبة الربانية للأعمال الشخصية للإنسان، والتصرف باستغلال الثروات والموارد الطبيعية بصورة تتلاءم مع أوامر الله ﷻ[1]. فالتصرف غير المسؤول وتبذير الثروات التي وفرها الله إلى عباده تجعل الإنسان محاسَباً أمام الله، وينال جزاء سوء أعماله، كما أنَّه ينال الإحسان الإلهي عند التزامه بتعاليم وأوامر الله.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ ﴿١٦٥﴾﴾[2].

وعليه، فإنَّ الله ﷻ سوف ينزّل على الإنسان تعاليمه في كيفية التصرف المسؤول عن كيفية استغلال وتوزيع الثروات الاقتصادية التي أعطيت له. وهذه العلاقة المتلاحمة بين هذه الحياة الدنيا والحياة الآخرة

---

(١) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٢) سورة الأنعام: الآية، ١٦٥.

التي توازن العلاقة بين المصلحة الشخصية مع المصالح العامة، فكل مَن يضحّي بمصلحته الشخصية من أجل الصالح العام في هذه الحياة سوف يجازى الثواب الإلهي في الحياة الآخرة. فالحل الديني هو ليس حلّاً مادياً للمعضلة الاقتصادية، بل هو حل يتصل بالجانب الروحي؛ لتهذيب النفس الإنسانية بأنّ خدمة الآخرين والتضحية بالمصلحة والمنفعة الشخصية من أجل المصالح العامة للأمة إنما تجازى بأحسن الثواب.

وفي الإسلام فإنَّ الخوف من العقاب الإلهي والرغبة بنَيل الثواب ورضوان الله تعوّض عن الدفع الغريزي لحالة الطمع الإنساني في النفس البشرية. وعندما يهذب الدين النفس البشرية في السيطرة على جَشعها وحبّها للمحافظة على المصالح الشخصية على حساب مصالح الآخرين الكامنة ضمن طبيعته الإنسانية، فإنَّ النظام الاجتماعي سوف يتغلب على التناقضات الحاصلة من تصرفات الظلم والاستغلال الفردي.

وبما أنَّ هذا الهدف المعلن هو مثاليٌّ بطبيعته، فقد وضع الإسلام آلية اجتماعية لتحقيق السلام والوئام ضمن المجموعة البشرية. فلم تكن الخلافة التي وضعها الله ﷻ تخص شخصاً معيناً من الناس، وإنما جُعِلَتْ لمجموع البشرية جمعاء. فالأمّة بكاملها هي التي تتحمل الأمانة التي اختصها الله لبني آدم، ومن ضمنها تلك المسؤولية العامة عن الثروات الاقتصادية. فجميع أبناء الأمة مسؤولون أمام الله في تصرفهم العادل وإرادتهم الحكيمة؛ لاستثمار الموارد الطبيعية لتحقيق الفائدة التي تعم الصالح العام للجميع. فالآية القرآنية الكريمة توضح هذه المسؤولية العامة:

﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝٥﴾[1].

---

(١) سورة النساء: الآية ٥.

ويفسّر السيد الصدر الآية المذكورة أعلاه بأنّ الله ﷻ يعد أموال القاصرين والسفهاء من أموال الأمة جميعاً. فالمجموعة البشرية كلها محاسبة عن التصرف غير المسؤول لأموال السفهاء والقاصرين من الناس. وهذا يجعل الفرد ليس مسؤولاً أمام الله ﷻ في تصرفه الشخصي للثروات الاقتصادية فحسب، وإنما هو مسؤول أمام الناس أيضاً.

ويدخل التهذيب النفسي الذي يدعو له الإسلام إلى درجة محاربة ربط بعض القيم الاجتماعية لملكية الثروات الاقتصادية، فالغنى واليُسر المادي للفرد يجب أن لا يكون مقياساً لمنزلته الاجتماعية.

﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ۝٣ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ ۝٤ أَمَّا مَنِ ٱسْتَغْنَىٰ ۝٥ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ۝٦ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ ۝٨ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۝٩ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ۝١٠﴾[(١)].

فيريد الإسلام للإنسان أن يعد امتلاك الأموال والثروة المادية، عبءاً شخصيّاً يتطلب المسؤولية الملقاة على عاتق الأغنياء من الناس لاستخدامها في الصالح العام. فالثروة إنما هي وسيلة لخدمة الإنسانية[(٢)]، فلا يجب أن يكون الغني هو الهدف الأعلى الذي يجاهد الفرد لتحقيقه في حياته، كما هو في المجتمع الرأسمالي، والذي يجعل من الفرد مهتماً باستغلال كل الوسائل المتاحة لتكثير ثروته، حتى وإن أدّى هذا الهدف إلى استغلال الآخرين والإضرار بمصالحهم الشخصية. ولكن إذا عدَّ الغنى وسيلة لشكر الله تعالى على نعمه، فتصبح مساعدة الآخرين هيَ الهدف الذي يجاهد من أجله الأغنياء والميسورون. وفي هذا يحاول الإسلام أن يغيّر من القيَم الإنسانية المتصلة بالغنى والملكية الشخصية للثروة المادية. فلا حاجة للقضاء على الملكية الشخصية للفرد

---

(١) سورة عبس: الآيات ١ ـ ١٠.

(٢) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٥٦٨.

كما تقترحه الماركسية، فسياسة التخلص من الملكية الشخصية، حسب ما يقول السيد الصدر، إنما هي سياسة فاشلة حتماً؛ لأنّها تسير ضد الطبيعة الإنسانية. والحل الوحيد لهذا التناقض، إنما يكمن في إصلاح القيم الإنسانية بطريقة تحوّل الثراء والغنى المادي من هدف أعلى للفرد إلى آلية لتحقيق هدف اجتماعي سامٍ.

التنمية الاقتصادية:

والوسيلة الثالثة التي يقترحها الإسلام لحل المعضلة الاقتصادية حسب رأي السيد الصدر تكمن في «تنمية الإنتاج، والاستفادة من الطبيعة إلى أقصى حد»[1]. فقد جعل الله ﷻ كل هذه الموارد الطبيعية الكامنة في الأرض لخدمة الإنسان وتلبية احتياجاته. وعليه، فإنَّ الإنسان مدفوع لاستغلال واستثمار هذا العطاء الإلهي لخدمة أغراضه. وكما يذكر السيد الشهيد بأنّ (تنمية الإنتاج) الذي آمن به الإسلام، وفرض على المجتمع الإسلامي السَّير وفقاً له، وجعل تنمية الثروة والاستمتاع بالطبيعة إلى أقصى حدٍّ ممكن مذهبيّاً هدفاً للمجتمع[2]. فالإسلام يوافق الرأسمالية على إقرار هذا الهدف الاقتصادي، ولكنه يختلف مع الرأسمالية في الوسائل للوصول إلى هذا الهدف. فحين ترفض الرأسمالية «مثلاً من الأساليب في تنمية الإنتاج وزيادة الثروة ما يتعارض مع مبدأ الحرية الشخصية. والإسلام يرفض من تلك الأساليب ما لا يتفق مع نظرياته في التوزيع ومثله في العدالة»[3].

وجديرٌ بالذكر، أنَّ الإسلام كما وضحنا أعلاه يوجّه الإنسان إلى

---

(١) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٦٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٤٩.

عدم اعتبار زيادة الثروة والغنى المادي الهدفَ الأعلى لحياته، مقلّلاً أهميتها في هذه الحياة الدنيا.فيعد السيد الصدر الرخاء الاقتصادي بأنّه يجب أن يكون هدف المجتمع المؤمن، وليس هدف الشخص نفسه. فإنَّ الله سبحانه قد خلق كل ما في السماوات والأرض من خيرات من أجل خدمة الإنسان. ويستشهد السيد الصدر بعهد الإمام علي عليه السلام إلى واليه على مصر، محمد بن أبي بكر:

«يا عباد الله إنَّ المتّقين حازوا عاجل الخير وآجله. وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم. ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم. أباح لهم الله الدنيا ما كفأهم به وأغناهم. قال الله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ... ﴿٣٢﴾﴾. سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوا بأفضل ما أكلت، وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون. وشربوا من طيبات ما يشربون، ولبسوا من أفضل ما يلبسون، وسكنوا من أفضل ما يسكنون، وركبوا من أفضل ما يركبون. أصابوا لذة الدنيا مع أهل الدنيا، وهم غداً جيران الله يتمنّون عليه فيعطيهم ما يتمنّون، لا تُرَد لهم دعوة، ولا ينقص لهم نصيب من اللذة. فإلى هذا يا عباد الله يشتاق مَن كان له عقل، ويعمل له بتقوى الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[1].

فالإسلام يرفض أن يكون الثراء والغنى المادي الهدف الأعلى الذي يكافح من أجله الفرد كل حياته، والذي يقوده حتماً إلى ظلم الآخرين واستغلالهم والاعتداء على حقوقهم وتضييع مصالحهم. ولكن يشجّع الإسلام الزهد كحالة لتهذيب النفس الإنسانية، والذي يروضها

(١) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٦٥٠.

على عدم عدّ الثروة المادية هدف هذه الحياة الدنيا[١]. فالزهد هو الرياضة الروحية العملية التي تعطي الإنسان الإرادة الذاتية لكبح جماح نزواته الشخصية وشهواته النفسية، وتوجيهها نحو رضوان الله سبحانه. ولكن الزهد نفسه يجب أن لا يكون هدف الأمّة المؤمنة.

ومن الملاحظ في هذا المجال أنَّ التباين الحاصل في المستوى المعاشي لأبناء البشر في هذه الحياة الدنيا، إنما ليساعد الإنسان في حركته نحو الله سبحانه. وقد يمكن أن تعيق المآسي التي يعاني منها ابن آدم نحو هذا التطور الذي رسمه الله. ولكن هنالك علاقة عضوية بين علاقة الإنسان بربه، وعلاقته مع الطبيعة. فمتى كانت علاقة الإنسان بربه أكثر قُرباً واتصالاً؛ أصبحت الطبيعة أكثر عطاءً لتلبية احتياجاته ومتطلباته. فالرخاء الاقتصادي للمجتمع الإنساني إنما هو من مظاهر نِعم الله ﷻ على الإنسان. ولكن في الجانب المقابل فإنَّ حالة عدم الشكر الإنساني لعطاء الله المتمثلة في ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، إنما تؤدي إلى التدهور الاقتصادي وضياع الثروات الطبيعية وانحلال النظام الاجتماعي[٢].

ولهذا فإننا نلاحظ أنَّ الإسلام في تشريعاته يحث المجموعة البشرية على العمل الدؤوب نحو زيادة الإنتاج واستثمار الموارد الطبيعية وإعمار الأرض. فالحصول على المال في النظام الاقتصادي الإسلامي

---

(١) يستند السيد الشهيد الصدر في هذا المجال على نوعين من أحاديث نبوية شريفة قد تبدو متناقضة، والتي قِسم منها يشجّع على الزهد ونبذ الحياة المادية، بينما يشجّع الآخر على النقيض منها، فهي تحث على استغلال نِعم الله المادية التي جعلها الله للبشرية. ولكن السيد الشهيد لا يرى هنالك تعارضاً في هذه النصوص الشريفة، حيث يعد الزهد المفروض في هذه الحياة مهذِّباً للنفس الإنسانية بعد عدّ الحياة المادية هي الهدف الأسمى للإنسان. انظر: الصدر، **اقتصادنا**، ص ٦٦٩ ـ ٦٧٢.

(٢) الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، مصدر سابق، ص ١٠٤ ـ ١٠٧.

مربوط بصورة عضوية بالعمل. وكل وسائل جَنيِ الثروات بغير العمل عُدَّت غير شرعية؛ وعليه، فهي محرّمة. فاستخراج الخيرات من الأرض، في الحقل الصناعي أو التجاري، بغير العمل المتواصل والمجهود الإنساني المبذول في العملية الاقتصادية محرّم؛ ولهذا عدَّ الإسلام أنَّ استخدام رأس المال لأجل الحصول على الربح المالي بدون العمل غير شرعي. والطريقة الوحيدة التي سمح لها الشرع الإسلامي لاستغلال رأس المال هي في استثماره في العملية الإنتاجية، والمشاركة في تحمّل الربح والخسارة معاً.

ومن أجل استثمار رؤوس الأموال في التنمية الاقتصادية، فقد نهى الإسلام عن تكديس الأموال، وعدم استثمارها في الاقتصاد العام، وفرض ضريبة سنوية على الأموال غير المستثمرة؛ لتشجيع أصحاب رؤوس الأموال على استثمارها بصورة دائمة. والأكثر من هذا، فقد اعتبرت الشريعة الإسلامية أيّ نشاط مالي ذا نفع غير اقتصادي، كالقمار والسحر والمضاربة، أعمالاً محرّمة[١].

وعلاوة على ذلك، فقد فرض الإسلام على جميع المسلمين طلب العلم بجميع حقوله، واستعمال كل صنوف الوسائل الجيدة والكفوءة لعمليات الإنتاج من أجل زيادة الانتفاع من الموارد على أقصى قدر ممكن من الموارد الطبيعية، التي أودعها الله سبحانه في الطبيعة[٢]. فالقدرة الاقتصادية للمسلمين موازية إلى قوتهم العسكرية. فقوة النظام السياسي الإسلامي مستمدة من قدرتهم الاقتصادية ورخائهم الاجتماعي؛ ولهذا نجد أنَّ الإسلام يعطي للسلطة السياسية الصلاحيات الكافية من أجل سَنّ

(١) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٦٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧١.

التشريعات التي تضمن عدالة العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية، وزيادة التنمية الاقتصادية، ومنع التبذير وتبدد أو ضياع الثروات.

دَور الدولة في التنمية الاقتصادية:

وكما هو موضح في نظرية التوزيع، فإنَّ للدولة الإسلامية الحق الكامل لملكية الموارد الطبيعية؛ وعليه، فإنَّ لها السيطرة على مجمل الفعاليات والنشاطات الاقتصادية في البلد. فالمالك الحقيقي للموارد الطبيعية أو الحاجيات الأساسية المنتجة، كما بيّنه السيد الصدر، يصبح بصورة مباشرة المالك الشرعي أيضاً للحاجات المصنعة الثانوية. وبعبارة أخرى، فإنَّ حكومة الدولة الإسلامية هي التي لها السيطرة على توجيه الثروة العامة بين الناس وتحدد شكلية النشاطات الاقتصادية. فالهدف الرئيس للدولة الإسلامية؛ هو وضع السياسيات العامة من أجل استثمار الموارد الطبيعية بدرجة تمكّن من انتفاع كافة أبناء الأمة من هذه الثروات.

ومن أجل تحقيق مثل هذا الهدف الاقتصادي العام، فإنَّ للدولة كامل الحق في توزيع الموارد الاقتصادية والاجتماعية؛ من أجل الوصول إلى درجة عالية من الإنتاج حتى يتنعم بها أفراد المجتمع جميعهم . فعلى الدولة تقع المسؤولية العظمى في توفير القدر الأدنى من الحاجات الضرورية للمجتمع، وتضمن النموَّ الاقتصادي للأمة. فالدولة الإسلامية في هذه الحالة على نقيض الدولة في النظام الرأسمالي التي تترك مجمل مسيرة التنمية الاقتصادية إلى تقلّبات السوق التجارية. وكما أنَّها على نقيض الدولة في النظام الماركسي ـ اللينيني الذي يجعل من الدولة هي المحركة والمسيطرة الكبرى على مجمل النشاط الاقتصادي.

فالدولة الإسلامية ترسم الاتجاه العام للنشاط الاقتصادي، وتحدد

الخطط التنموية، وتترك للفرد الحق في الملكية الشخصية ومزاولة معاملاته الاقتصادية. فالدولة في هذه الحالة إنما تأخذ دور الموجّه والمسنّن لمجمل النشاط الاقتصادي للأمة. واستناداً على هذا الطرح، فإنَّ الإسلام قد ترك للحكومة كامل المرونة في رسم السياسات العامة من أجل مواكبة التغيرات الطارئة على الحياة الاقتصادية والتكنولوجية. ويطلق السيد الصدر على حالة المرونة هذه التي تركها الشرع الإسلامي بمناطق الفراغ، والتي يسمح فيها للمشرّع الإسلامي والقيادة الإسلامية بسَنّ القوانين بما تتطلبه الاحتياجات والظروف الموضوعية لمرحلة التطور الاقتصادي. ويعد السيد الشهيد الفراغ الحاصل في التشريع؛ إنما هو شيء إيجابي وسياسة واقعية في الشريعة الإسلامية، حتى تترك للدولة الإسلامية كامل المرونة في مواكبة التطورات الحاصلة في وسائل الإنتاج، وتأمين الحركة المتصاعدة للتنمية الاقتصادية للأمة[١]. فقيادة الدولة الإسلامية يمكنها سَنّ أيّ من التشريعات التي تراها مناسبة؛ من أجل التغلب على المصاعب الاقتصادية وتحديات الظروف الموضوعية للبلد، حتى تضمن للأمة نموها الاقتصادي وتلبي احتياجاتها المتطورة مع الزمن وتأمَن استثمار ثرواتها الطبيعية.

وبعبارة أعم، فإنَّ الدولة الإسلامية لها كامل الحرية في رسم أيّ من السياسات العامة والتشريعات الاقتصادية، التي قد تنحو المنحى الاشتراكي أو الاتجاه الرأسمالي من أجل الوصول إلى هدفها الاجتماعي برفاهية أبناء الأمة؛ وعليه، فإنَّ رسم السياسات الاقتصادية في الدولة

(١) وفي هذا المجال، فإنّ السيد الصدر من الناحية التشريعية لا يجوّز للفقيه والمشرّع الإسلامي بأن يحرّم حلالاً أو يحلل حراماً، وإنما يتعامل في مجال الثانوية من التشريع وهي المباحات والمكروهات. فيستطيع أن يحرّم المباحات، ويحثّ على المكروهات بما تتطلبه الظروف الموضوعية.

الإسلامية تحدَّد من قِبل خبراء الاقتصاد، الذين لهم باع في الظروف الموضوعية ومراحل التنمية الاقتصادية؛ من أجل وضع الخطط المختلفة للوضع الاقتصادي للدولة (على أن لا تتعارض مع المبادئ العامة لنظرية توزيع الثروات الاقتصادية).

وهذه الصلاحيات الواسعة بحوزة الدولة الإسلامية في المجال الاقتصادي، إنما هي نابعة من دورها الحيوي في الحياة الاجتماعية للأمة. فالدولة هي المسؤولة بصورة مباشرة عن الرخاء الاقتصادي لأفراد المجتمع[(١)]. فتوزيع الثروات الاقتصادية في الدولة الإسلامية إنما هو مقنّن لمن ليس له المقدرة على العمل والقدرة على الإنتاج فحسب، وإنما تبعاً لتلبية الاحتياجات الضرورية للمعيشة. فليس كل أفراد المجتمع لهم القدرة على العمل، أو إنَّ هنالك مَن لهم القدرة على العمل؛ فإنَّ قدرتهم على الإنتاج لا تلبّي جُل احتياجات الحياة الضرورية. فالسيد الصدر يقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات إنتاجية: فالطبقة الأولى هي التي تملك القدرات العقلية والجسدية التي تمكّنها من إنتاج ما هو أكثر من احتياجاتها. والطبقة الثانية هي التي تستطيع أن تعمل ولكن بمقدار يمكنها أن تلبي جل احتياجاتها الضرورية للحياة. والطبقة الثالثة هي التي لا تملك القدرات العقلية أو الجسدية للإنتاج بما تستطيع تلبية احتياجاتها.

فمهمة الحكومة هي من أجل توفير العيش الرغيد العادل للطبقتين الثانية والثالثة، والتي لا تشمل فقط ضمان توفير احتياجات الحياة الضرورية والأساسية، وإنما بما يتلاءم مع تطور ظروف الحياة العامة. فيجب ضمان الحياة الحرة الكريمة لأبناء الأمة في الدولة الإسلامية، بمعنى رفع مستوى المعيشة إلى درجة مقبولة ضمن تطور ظروف الحياة.

---

(١) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٦٧٩.

وعليه، فالدولة يجب أن يكون بحوزتها من الموارد والثروات ما يساعدها على تأمين مشاريع التكافل الاجتماعي في البلد.

﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[١].

ويستخلص السيد الصدر من الآية أعلاه مفهومين اقتصاديين؛ **أولهما** أنَّ الثروات الاقتصادية موزّعة بين الحكومة والطبقات المحتاجة من الأمة، **وثانيهما** أنّ توزيع الثروات الاقتصادية يجب أن يتم بصورة تمنع الطبقة الغنية في المجتمع من السيطرة على اقتصاد الدولة. وعليه، فإنَّ السيد الصدر يبني نظريته الاقتصادية على دعامتين رئيسيتين: **الأولى** الملكية العامة (والدولة هنا هي الممثلة للأمة) لوسائل الإنتاج والتوزيع، **والثانية** هي مركزية برامج التنمية الاقتصادية. فمن خلال السيطرة العامة للثروات الاقتصادية تستطيع الأمة ضمان مصالحها، وتحفظ للفرد حرية نشاطه الاقتصادي؛ وعليه، فإنَّ المسؤولية ملقاة على الدولة الإسلامية لوضع الخطط الطويلة الأجل لتلبية الصالح العام، والتغلب على تقلّبات السوق التجارية، ومواكبة التطورات التكنولوجية.

فيعترف الإسلام بالفروق المتباينة للدخل المالي للناس، ولكن دور الدولة في هذا المجال هو من أجل إيجاد توازن اجتماعي بين الأفراد. ومن أجل تحقيق هذا الهدف الاقتصادي والاجتماعي؛ فإنَّ الدولة لها الحق بفرض ضرائب من الميسورين والأغنياء وتوزيعها على الفقراء والمحتاجين، من خلال برامج الضمان الاجتماعي. فحياة البذخ والإسراف غير مرغوبة في المجتمع الإسلامي. فإهدار وضياع الثروات والموارد الاقتصادية محرم في الشرع الإسلامي؛ من أجل استثمار كافة

---

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

الموارد الاقتصادية في الإنتاج لتلبية احتياجات الناس، والوصول إلى درجة التكافل الاجتماعي في الدخل والثروات.

وللدولة الحق في سَنّ تشريعات تحدد بموجبها الأسعار وأجور العمل؛ حتى تحد من استغلال أصحاب المصالح ووسائل العمل والثروات للطبقات العاملة، وتضمن من خلالها مستوى من الدخل العادل والمقبول.

وخلاصة القول فإنَّ الدور الرئيس للدولة الإسلامية هو ضمان الرخاء الاجتماعي لأبناء الأمّة.



الخاتمة



«إن قيمة كل امرئ هي بقدر ما يعطيه من حياته وفِكره للآخرين، وما يبقى مثلاً للمجاهدين»

السيد الصدر

يقول السيد الصدر: إنَّ الإسلام لا يقوم فقط على تحديد الهدف النهائي للوجود البشري، لكنه يقوم أيضاً على تحديد الوسائل والسبل الكفيلة لإنجاز ذلك الهدف بدقة. وعلى أية حال، فالإسلام ليس كباقي الفلسفات الوضعية الجبرية أو باقي المعتقدات الدينية، التي تصور الإنسان على أنَّه ذرّة في هذا الكون الفسيح، وأنَه يجب أن يعرف مكانه في هذا الكون ويعمل حسب ما يمليه عليه دوره.

فالمفكرون الإسلاميون يعتقدون بأنّ العالم كله قد خلق من أجل الإنسان وخدمة الهدف الذي وجد من أجله في هذه الحياة، وليس العكس هو الصحيح. فمع أنَّ الإنسان هو جزء صغير من هذا العالم الواسع الذي يعيش فيه، والذي يجب أن يجد فيه المكان المناسب لتقويم حياته، لكن في الوقت نفسه يُعدُّ الإنسان نواة الخلق كله. فهنالك مقولة فلسفية منسوبة إلى الإمام علي عليه السلام يقول فيها: «أتحسب أنّك جُرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر». فالإنسان هو عبد الله وخليفته في الأرض، وقد خلق ليستفاد من خدمته كعبد وخليفة لله.

إنَّ الطبيعة السامية للإنسان تنشأ من إرادته الحرة، وهذا يعني عقلانيته وقدراته على تحديد مدى عمله وحركته. وبهذا الشأن، أعطيت للإنسان القدرة العقلية على الإيمان بالدين أو الاكتساب من هذْي الله. وفي الحقيقة إنَّ فكرة الخضوع إلى أوامر الله تفترض أصلاً قدرة الإنسان على الطاعة والعصيان. فطاعة الله هي ليست شيئاً يتعارض مع إرادة الإنسان الحرة، وإنَّ إطاعة قوانين الله هي في الحقيقة من أجل فائدة الإنسان ومصلحته وتلبية احتياجاته في الحياة.

إنّ طبيعة الحركة المستمرة للإنسان وقابليته على اختيار الأفضل بالنسبة له، وكذلك البحث عن السعادة وما هو خير بالنسبة له، كل هذا يعطيه القدرة على استخدام ملَكاته العقلية واستخدام آليات فكرية مختلفة؛ من أجل تلبية احتياجاته واكتشاف كُنه وجوده في هذه الحياة والتغلب على مصاعب بيئته وتحدياتها. وعلى أية حال، ربما لا ينشأ الإنسان وهو مزوّد بأفضل حلّ لتلبية حاجاته ورغباته. فعلى الرغم من أنَّه مزود بقابلية التأنّي والتفكير العقلي، لكن مثل هذه العقلانية تنمو وتتطور حسب وجوده في الحياة. فتجربته المحدودة في الحياة تجعله غير واعٍ لكل العوامل التي تؤثر على بقائه.

إنَّ مثل هذه العوامل يجب أخذها بنظر الاعتبار من أجل تحديد أفضل وسيلة ممكنة للحياة. فالدين ـ وهو الرسالة السماوية للبشرية ـ تحاول لفْت نظر الإنسان إلى تلك المؤثرات الحياتية وتبيان العوامل التي تجلب له السعادة في هذه الحياة. فالديانات السماوية هي الخطوة الإضافية التي يحتاج لها الإنسان لديمومة حياته على هذه المعمورة. إنَّها المعرفة الإلهية التي تبين للإنسان كيفية بلوغ السعادة، وأداء دوره الذي خُلق من أجله في هذه الحياة، فتجعله واعياً للأمور التي يجهلها، والتي تحدّ من تطور حياته وتجلب له الويلات. وبتعبير آخر، إنَّ الدين هو شعلة النور الذي يهدي الإنسان ويرشده للابتعاد عن الظلمات.

وعلى الرغم من أنَّ تطور الوحدة الاجتماعية جاء من أجل تلبية احتياجات البشر، إلّا أنّه في الوقت نفسه يحدث في الحياة الاجتماعية عواقب سلبية تحدد من حرية الإنسان. فما زال الإنسان يكافح من أجل الحصول والمحافظة على حريته الشخصية ورغباته الذاتية، التي ما برحت تتعارض في كثير من الأحيان مع حريات ورغبات الآخرين. ونتيجة لهذا التضارب والتعارض في الرغبات بين أبناء الأمة الواحدة؛ تنشأ حالات ظلم يكون فيها الإنسان القوي وذو الموارد والطاقات الكبيرة مستغلّاً حقوق ورغبات الآخرين. في مثل تلكم التناقضات الاجتماعية، يبرز الدين وحده على تقديم الحل الوحيد للمشكلة الاجتماعية. فإنَّه لا يقوم فقط بوضع القيود والحدود على السلوك الأناني للإنسان؛ وذلك بجعله مسؤولاً أمام سيده ومولاه، لكنه أيضاً يقوم بتهذيب سلوكيات الإنسان بأن يجعله يترك بعض رغباته ومصالحه الفردية من أجل الصالح العام، وبالمقابل يجاهد في الحصول على رضا الله ﷻ في الآخرة.

فطبقاً لنظرية السيد الصدر، يمكن إدراك السلام بمحتواه الاجتماعي فقط من خلال تضحية الأفراد بحقوقهم الذاتية من أجل فائدة المجتمع ككل، فالدين وحده هو الذي يمكن أنْ يقدّم الهدْي الروحي للإنسان من أجل التضحية بالمُتَع الوقتية الزائلة مقابل أخرى خالدة. فقد تعِد فلسفة اجتماعية ما أو عقيدة أخرى الإنسانَ بمستقبل «يوطوبي» وهمي خيالي، على أنَّه هو البديل عن تضحياته من أجل الصالح العام، لكن مثل هذه الوعود سوف لن تتغلب على تغيير طبيعة الإنسان الأنانية. فالإنسان سوف يوجِد لنفسه في آخر الأمر وسائل وسبلاً أخرى لإشباع رغباته الفردية، وسوف يقوم بتقديمها وتحقيقها على حساب المصالح الاجتماعية، وعلى حساب حقوق الآخرين. فدور الدين في هذا المجال ليس العمل على تغيير طبيعة النفس الإنسانية، أو تحييد اللاوعي

الشعوري للإنسان، لكن بدلاً من ذلك فهو يقوم بتهذيب سلوكه؛ من أجل أن يخلق الشعور لدى الإنسان بأنَّ ما يقوم به من تضحيات من أجل المجتمع سوف يتم تعويضها بمكافأة أزلية في الآخرة.

فتعاليم الأديان السماوية التوحيدية تقدّم الحل للمشكلة الاجتماعية من خلال الاعتقاد بأنَّ المصالح الاجتماعية ما هي إلّا جزءٌ من المُتَع الفردية التي يبحث عنها الإنسان. فالدين لا يعني تحديد سلوك الإنسان أو إلغاء رغباته وإرادته الحرة، لكن بدلاً من ذلك يقوم الدين بعملية إرشاد وهداية، ويكون مصدراً فكريّاً لحل المعضلات الإنسانية. إنَّه المشعل المستخدم من أجل تحريره وإعتاقه من عبودية شهواته الذاتية وقيوده الاجتماعية. فعندما تفشل أيّ تجربة اجتماعية بتوفير السعادة للإنسان والعدالة للآخرين، يجد الإنسان الخلاص في رسالة الأديان السماوية التي بعثها الله سبحانه إلى رُسله؛ لتنير له المسار الذي يقوم بحل تناقضاته الاجتماعية والنفسية.

فالدين ـ حسب نظرية السيد الصدر ـ يقدم الحل الوحيد للحاجات الفردية والأزمات الاجتماعية. إنَّه الهدْي السماوي للبشرية، والحل الوحيد لمشاكل الإنسان عبر التأريخ. فالإنسان بدون هذا الهدي الإلهي يعيش في تعاسة تناقضاته وأزماته، فقد تكون له القدرة على التقدم والقوة على التحرر، لكن محاولاته هذه تكون دائماً قصيرة الأمد في تأثيراتها الإيجابية، ولكن لها عوارض ونكبات جانبية غير مرغوب بها، فلربما يستطيع الإنسان التقدم خلال حقبة تاريخية معينة، وكذلك يستطيع أن يدرك أهدافه في أوجه معينة من جوانب الحياة، لكن هذه الإنجازات عادةً تكون آنية المنال، ولكنها شكليةٌ في أبعادها الحقيقية، فهو حالما يكتشف فقر سعادته الفردية وقساوة بيئته الاجتماعية.

فالديانات السماوية المنبعثة من مصدر العلم الإلهي هي التي

توضح للإنسان كل الأبعاد التي تؤثر على حياته وحركته في التأريخ، آخذةً بنظر الاعتبار كل المتغيرات التي قد لا يدركها العلم الإنساني. فالدين يقدم للبشرية وسيلة الخلاص، ويوضح للإنسان كل العقَبات التي قد تعيق عملية تطوره وتقدمه الحضاري. وقد يستطيع الإنسان بناء جزء من سعادته بدون الهدْي الإلهي. ولكن بالتوكل على الرسالة السماوية يستطيع الإنسان أن يحقق سعادته التامة وهدفه في الأرض، ويسير بخطىً حثيثة نحو تقدمه المستمر واللامحدود نحو الكمال. ويكفي القول إنَّه بدون الهدْي والإرشاد الإلهي، يبقى التقدم الإنساني الحاصل مجرد سراب، وإن قَدَّم حلّاً لبعض التناقضات الإنسانية؛ لأنّ هذا التقدم الشكلي سوف يولّد تناقضات جديدة مخفيَّةً عنه.

تتعامل المقدمة المذكورة أعلاه مع الجانب الأيديولوجي المعرفي للنظرية السياسية للسيد الصدر. والاعتقاد الذي لا يمكن الإشكال عليه في هذا المعتقد الأيديولوجي للنظرية، هو أنَّ الإسلام يَعدّ الدين الإلهي التوحيدي الحقيقي والوحيد الذي لا يضمن فقط طريق الهداية والخلاص للإنسان، ولكنه ينهي كذلك التناقضات التي تواجهه في الحياة الاجتماعية، ويَعُدّ هذا المعتقد الحجر الأساس للنظرية في جوانبها العامة. فالجواب عليه سيتم توضيحه لاحقاً.

وإنَّ دور السيد الصدر يكمن في تبيان الحجج المنطقية والموضوعية التي تسند هذه الفرضية الأيديولوجية. إنَّ ما جابهه السيد الصدر هو التحدي الذي يواجه الإسلام من قِبل الأيديولوجيات الغربية والمذاهب والمعتقدات الفلسفية في العراق والعالم الإسلامي بشكل عام في القرن العشرين. فلم تعد مكونات نظريته بحثاً علميّاً بالمصطلح الأكاديمي، حسب المنهج السلوكي (بالرغم من أنَّه حاول عرض براهين علمية، وبصورة عرضية فيما يتعلق ببعض القضايا التي في متناول بحثه)،

لكن مضمون نظريته العام كان أيديولوجي الصبغة محاولاً إثبات صحة المعتقدات الإسلامية، وصواب حلولها على المستويَين الفردي والاجتماعي؛ وعليه، كان دور السيد الصدر الرئيس والأساس هو تفنيد ونقد المذاهب السياسية والفلسفية الغربية الفاعلة على الساحة السياسية، وإبراز الإسلام على أنَّه المذهب الوحيد الذي يمكن أن يضمن سعادة الإنسان على الأرض، ولكن لا يمكن عدُّ هذا العرض الأيديولوجي في نظرية السيد الصدر بأنّه يفتقد جوانب أساسية لبناء النظرية السياسية.

النظرية السياسية:

يتكون بناء النظرية السياسية، كما وضحناه في الفصل الثاني، من ثلاثة عناصر رئيسة؛ ألا وهي: المكون الأيديولوجي، الفلسفي، والبرنامج السياسي العام. ولقد عرض السيد الصدر مطارحات فلسفية لدعم إطار نظريته الإسلامية؛ وطبقاً لهذا فسأقدّم في هذا العرض الموجز تلخيصاً للمفاهيم الرئيسة لهذه النظرية.

مفاهيم الوجود ونظرية المعرفة:

الوجود هو إرادة خلق ربانية. إنَّه إرادة الله التي جاءت بالكون إلى الوجود، وأنَّ ما نشعر به ونستوعبه، ومن ضمنه وجودنا نحن، هو إظهار لإرادته سبحانه. فالوسائل التي نستطيع بواسطتها معرفة حقيقتنا هي من خلال قوانا العقلية، والتي تستَدل على العالم الخارجي بواسطة المعلومات المستحصلة من القوى الحسية. وهكذا فالأحاسيس هي الوسيلة التي يستطيع بواسطتها العقل اكتشاف الحقيقة. ولكن القابلية الذهنية للعقل الإنساني تستطيع استيعاب حقيقة، وتتجاوز العالم الظاهري لتشمل العالم الميتافيزيقي (عالم ما وراء الطبيعة). فحقيقة وجود الأخير

هي مثل حقيقة وجود العالم الظاهري الحسي؛ لأنَّ كليهما يمكن معرفته من خلال القدرات الذهنية للعقل البشري. فالمعلومات التي تسجلها الأحاسيس بتزودها ليس لها قيمة معرفية بدون الإدراك والاستنتاج العقلي لمثل هذه البيانات. فمعرفة العالم المادي الظاهري والعلم الميتافيزيقي، تستنتج بالآليات الفكرية والذهنية بنفسها في العقل الإنساني. فإما أن نعترف بحقيقة العالمين كلهم، أو أن نرفض وجود كليهما؛ لأنهما خاضعَان لنفس آليات التفكير الذهني. فالاستنتاج العقلي هو الحكم الأخير لمعرفة الحقيقة. وعليه، فإنَّ الإنسان عقلي وحسي في آنٍ واحد؛ لأنَّه يستخدم قواه الحسية وملكاته الذهنية لاكتشاف وفهْم الوجود. وما رسالات السماء التي أوحى بها الله إلّا عوامل مساعدة للعقل البشري لاكتشاف الحقيقة.

فتلك الكتب المقدسة تنزل من أجل هذي الإنسان؛ لتمكينه من اكتشاف حقيقة العالم الذي من حوله. وأنَّ تلك الكتب السماوية هي الآليات للفكر البشري ترشده إلى معرفة أبعاد جديدة من حقيقة الوجود، والتي تكون بعيدة عن إدراك العقل البشري بسبب ضيق أُفُقه وحدود إدراكه الحسي وعقلانيته. وهنا يذهب السيد الصدر إلى أنَّ العالم الميتافيزيقي يمثل مرحلة متطورة عالية من الاستنتاج الفكري مقارنة بمعرفة حقيقة وجود العالم المادي. وفي مراحل التطور الفكري الإنساني سيحتوي وجود العالم الميتافيزيقي الوجود المادي الظاهري. فالوجود الميتافيزيقي هو الحقيقة المثالية، وما الوجود المادي إلّا انعكاساً له.

مفاهيم طبيعة النفس الإنسانية:

لأنَّ الإنسان يستخدم ملكاته العقلية وكذلك أحاسيسه في معرفة الوجود، فإنَّه بذلك يُعَد مخلوقاً عقلانيّاً ومجرباً، في الوقت نفسه تعتمد

معرفته بشكل كبير على إدراكه الحسي وملاحظته للعالم المحيط به. فهو نتاج بيئته، لكن تفكيره وترويّه العقلي يعطيه القدرة على تخطّي الإدراك الحسي والقدرات الحسية. فهو يستطيع الاستجابة والمقاومة بشكل عقلاني للأحداث التي تتحدى وجوده، ويستطيع إيجاد السبل التي يتخطى بها المصاعب التي يواجهها في حياته. فهو بذلك يُعَد متفائلاً؛ لكونه يمتلك القدرة على الاستنباط والإبداع ليتخطّى حدود بيئته. وبالرغم من كفاحه من أجل إرضاء وجوده المادي، لكنه يبحث عن قيَم الخير التي تتغلب على حدود إشباع رغباته الشخصية، فهو ربما يبحث عن إشباع حاجاته العاطفية مثلاً الحاجة إلى العائلة والثروة، بينما نجده في الوقت نفسه يؤيد فكرة العدالة والخير. فغرائزه تجعل منه شخصاً يبحث عن السعادة ويهتم بالمنافع الذاتية، بينما عقلانيته تجعل منه مخلوقاً اجتماعيّاً سياسيّاً يناصر ويدعم منافع الآخرين ويضحّي بمنافعه الشخصية من أجل الآخرين. وعلى أية حال، يساق الإنسان بقوة لأن يؤمّن وجوده المادي؛ وبذلك فإنَّ احتياجاته المنطقية والعقلية في معظم القضايا تتنحى جانباً، وإنَّه من خلال الدين فقط يبحث الإنسان عن القيم التي تتعلق بمنافع المجتمع، بدلاً من السماح لنفسه لأن يكون عُرضة لهيمنة الجشَع. فالرسالة الدينية تأتي من أجل السموّ والترفّع عن الحاجات الفردية إلى مستوى القيم العامة الكونية.

المفاهيم الأخلاقية:

بما أنَّ القيم الأخلاقية هي مفاهيم عقلية متأصلة في الفكر الإنساني، فهي قيَم مطلقة وثابتة وعامة لكل البشر ولا تتأثر بظروف المكان والزمان. ولكن غريزة حبّ الذات تجعله إنساناً ماديّاً ونسبيّاً ويهدف إلى تحقيق مصالحه، وبالتالي مستغلّاً لحقوق الآخرين. وعليه، فهدف الوحي الإلهي عن طريق الرسالات السماوية هو تهذيب النفس

الإنسانية، وتجاوز حال الأنانية والذاتية وهذْيها نحو القيم الخلقية، وما الشرائع الدينية إلّا آليات لتقنين تلك القيم ورياضات روحية لتهذيب النفس الإنسانية.

فالشرائع الدينية ما هي إلّا تطبيقات لتلك القيم الأخلاقية المطلقة المنسجمة مع طبيعة النفس البشرية؛ لذلك فإنَّ السيد الصدر يقف مع أولئك الفلاسفة الذين ينادون بالقيم الإنسانية الطبيعية المطلقة، فعلى الرغم من مفاهيم الأخلاق والآداب الإنسانية التي تحمل الطابع الإسلامي في نظريته، فإنَّ السيد الصدر يعطيها طابعاً إنسانيّاً عامّاً. فليس هنالك أيّ اختلاف بين تلك القيم من نظام عقائدي معين لآخر؛ لأنَّ تلك القيم ثابتة ومتوافقة مع المنطق والعقل البشري. فبالرغم من أنَّ هدف تلك القيم والمبادئ الأخلاقية تحقيق سعادة الإنسان، فالإنسان ربما يتصرف حسب تلك المقاييس من أجل إرضاء الله تعالى،أو يكون مرتدعاً عن مخالفتها لتحاشي العقوبة الإلهية إذا ضَلّ سواء السبيل. ومن أجل أن يكون الإنسان صالحاً في العُرف الديني؛ فعليه إذن الإحجام عن ارتكاب المعاصي والآثام التي نهى الله عنها في شرائعه السماوية. فالشخص الأكثر استقامة في سلوكه هو الأكثر تمسّكاً بدينه أمام الله. فالدين هو الذي يُقيّم سلوكه، ويهديه سواء السبيل والرشد والتمسك بالحق، من خلال علاقة الإنسان بربّه. والبشر من خلال الدين كلهم متساوون أمام الله تعالى، وهم مسؤولون أمامه في أعمالهم، بما فيهم أنبياء الله ورُسله ﷺ، كلٌّ بحسب عمله.

فالإنسان مسؤول في تصرفاته وسلوكه اليومي أمام ربه بما تُمليه عليه شريعة الله سبحانه. وهذا هو مبدأ المساواة الذي يبني عليه السيد الصدر نظريته والمستندة على علاقة الإنسان بربّه، حيث تتساوى مسؤولياتهم وحقوقهم أمام الله ﷻ. والقيم الأخلاقية في نظرية السيد

الصدر في الجانب الاقتصادي تقوم على مبدأ العدالة أكثر مما هي مستنده على المساواة. فالعدل في النظام الاجتماعي يعني: «من كلٍّ حسب قدرته، ولكلٍّ حسب حاجته». فالإسلام يبحث عن إشباع الحاجات الضرورية للفرد، بينما يحث على أن يقدّم كل فرد ما يستطيعه من كامل جهد وبحسب سعته التي أعطاها الله له. فالعدالة في بُعدها الإنساني العام، كما يعرّفها السيد الصدر؛ هي قيمة عدل نسبية وليست مطلقة.

المفاهيم السياسية:

يقول السيد الصدر: إنَّ نشوء الوحدات الاجتماعية البسيطة كانت أصلاً من أجل توفير الحاجات الأساسية للإنسان، فالتعقيد في طبيعة الحياة البشرية يعود سببه إلى التطور الحاصل في قابلية الإنسان لاستعمارِ (بمعناه الإيجابي) الموارد الطبيعية على أرض التعاون بين الأفراد؛ لتحقيق أقصى غايات الاستثمار. فغريزة حبّ الذات عند الإنسان تجعله يستغل أقصى الطاقات بما فيها الاستخدام (بمعناه السلبي) من أجل تحقيق حالة الجشع وإشباع رغباته الشخصية، وفي هذه الحالة تتفشى مظاهر الظلم في البيئة الاجتماعية. وما الوحي الإلهي وشرائعه المنزّلة على الأنبياء والرُّسل ﷺ إلا من أجْل وضع الآليات لإنهاء مظاهر ظلم الإنسان لأخيه الإنسان. إنَّ تكوين الدولة السياسية، حسب نظرية السيد الصدر، قد بدأت مع نبوة نوح عليه السلام والتي حملت التشريع السماوي الأول، والتي احتوت على آليات وتشريعات من أجل إنهاء حالات الاستغلال والظلم الاجتماعي، ورسمت الخطوط الأساسية لإرساء نظام اجتماعي يقوم على هدْي النبي وإرشاداته. ولكن القوى الاجتماعية المستفيدة من حالات الظلم والاستغلال في المجتمعات وقفت ضد صرخة العدالة التي حمَل شعلتها الأنبياء عبر التأريخ.

وقد أصبحت حالات الظلم والاستغلال والقهر من السمات الاجتماعية المتفشية في العصر الحاضر، والتي يستغلها المتنفذون لإحكام سيطرتهم على الكيانات السياسية. فما القوانين الوضعية للنظم السياسية التي يسنّها أصحاب النفوذ والسيطرة؛ إلا من أجل ديمومة مظاهر الظلم والاستغلال في الكيانات الاجتماعية. ومن التجارب التأريخية الناجحة التي أنهت المظاهر السلبية في المجتمع الإنساني وأقامت نظاماً سياسيّاً عادلاً مبنيّاً على تشريع السماء وهدْي الله سبحانه، كانت في عهد النبي محمد ﷺ. ولكن هذه التجربة لم تستمر لتعطي ثمارها لفترة طويلة في التأريخ الإنساني؛ إذ طالما قاد هذا النظامَ السياسي أمراء فاسقون وظلَمةٌ لتستمر حالة الاضطهاد في المجتمع الإنساني.

صرخات الحرية وحالات الظلم والاستغلال هي التي ستستمر كنداء خالد للمستضعفين. وما برنامج السيد الصدر في نظريته السياسية إلّا لحمْل هذا النداء في مخطط سياسي؛ لتكوين قيادة لهذه المجموعة المستضعفة من البشر، وتحقيق النصر وإنهاء مظاهر الظلم والاستغلال الاجتماعي، وتأسيس نظام سياسي قائم على شريعة الإسلام العادلة. وينادي هذا البرنامج السياسي بإنشاء حركة سياسية منظمة من قِبل ثُلّة من المؤمنين واستخدام جهودهم، وتضافر باقي القوى الاجتماعية من أجل قيادة الصراع ضد فراعنة العصر.

فالخطة التي وضعها السيد الصدر للحزب السياسي الذي يقود عملية التغيير التأريخي في مراحلها الأولى، هي مرحلة العمل السرّي والخفاء لدفع حالة الوعي الثقافي بين أفراد الأمة وإرشادهم وتضافر جهودهم؛ لإنهاء الحالات غير الإنسانية في مجتمعاتهم وكياناتهم السياسية. فعلى المجاهدين ودُعاة الثورة أن ينتظروا بصبر وعزيمة، ويكونوا مهيّئين للظروف التأريخية الملائمة لقيادة الصراع التأريخي ضد

الطغاة وفراعنة العصر. ويجب أن يتولى قيادة هذا الصراع فقهاء بالشريعة الإسلامية من ذوي الخبرة والمعرفة والدراية بالحالة السياسية الراهنة، وممَّن يتّصفون بالتقوى والعدالة في سلوكهم. فالحكم في الدولة الإسلامية يترأسه نخبة من الفقهاء الذين هم علماء الشريعة، ولا يمثلون أيّ شريحة اجتماعية معينة، وإنما هم ضمير الأمة وجماهيرها المظلومة.

إنَّ مثل هذه الدولة السياسية مكونة من مزيجين: فهي خليط من حكم الأقلية (الفقهاء) وسلطة الأكثرية (الديمقراطية)، ويعتبر السيد الصدر أنَّ هذه التشكيلة السياسية هي الأمثل في حالة عدم وجود القيادة المعصومة، المتمثلة بالإمام الثاني عشر، أو الإمام المهدي عليه السلام الذي سوف يظهر في نهاية الزمان «ليملأ الأرض قِسطاً وعدلاً، بعدما مُلئت ظلماً وجَوراً». وإدراك السيد الصدر بما أنَّ الفقيه ليس معصوماً في حكمه، فهي تحتاج إلى رقابة وشفافية من قِبل الأمة. فالمرجعية بتركيبتها وكيانها التقليدي لم تَعُد كافية لتلبية أمور القيادة السياسية في النظام الإسلامي، فلا تتطلب أمور الحكم والقيادة صفات الفقاهة والعدالة فقط، وإنما تتعداها إلى أمور الكفاءة في القيادة ومعرفة الظروف الموضوعية واختيار أفضل البدائل السياسية. وعليه، فقد اقترح السيد الصدر تطوير المرجعية إلى مؤسسة عصرية مؤلّفة من أخصّائيين في المجالات العامة تساعد الفقيه في دراسة الأوضاع التي تعصف بالأمّة، وتقدّم له البدائل السياسية التي من خلالها يستطيع المرجع اتخاذ القرار المناسب الذي يراعي مبادئ الإسلام ويحفظ مصالح الأمة.

النظرية بما هي عامة:

لا يمكن عَدُّ نظرية السيد الصدر نظريةً جديدةً تماماً، وليس لها ربط بما هو سائد من أفكار اجتماعية ونظريات سياسية قائمة وفلسفات

متقدمة لفلاسفة مسلمين سابقين. فيعتمد أيّ منظِّرٍ على حصيلة أفكار الآخرين الذين سبقوه. فماركس مثلاً قد وظّف فلسفة فوريرباك وهيغل وآراء علماء الاجتماع في فرنسا، ونظريات الاقتصاد السياسي السائدة في إنكلترا؛ ليشكّل منها هيكلاً كبيراً ونظرية موحدة للصراع السياسي السائد في أوربا في القرن التاسع عشر. وهنا، تم اشتقاق الأوجه الفلسفية، وكذلك الجانب الإسلامي في نظرية السيد الصدر من أفكار العبقريات الأخرى. ومن هذا تكمن عبقرية السيد الصدر في الصياغة من هذا المزيج الضخم من التراث الثقافي القديم والأدبيات السياسية الحديثة لنظريةٍ سياسية متكاملة. لقد وقف السيد الصدر كعملاق بين الفقهاء المسلمين المعاصرين يمزج بين القديم الفقهي والفلسفي القديم وبين المفاهيم السياسية الحديثة، وخلال عمله الفكري نلاحظه ينظر للجانب العام لأمور المجتمع، ويتجاوز الخصوصيات الفردية المقيدة للفكر الديني السائد. فتعود له الأسبقية في تطوير مفهوم مشاركة الأمة صناعة القرار السياسي في النظام الإسلامي لـ «ولاية الفقيه»، وحقّهم في سَنّ القوانين ضمن مناطق الفراغ في التشريع الإسلامي لملائمة ظروفهم الموضوعية.

كما أنَّ للسيد الصدر الأسبقية لوضع نظرية اقتصادية يفصل فيها حق كل من الدولة والأمة والفرد في ملكية المصادر الطبيعية والموارد الاقتصادية؛ من أجل تحقيق العدالة الاحتماعية وتوازن الدخل الاجتماعي، والنظام السياسي الإسلامي، في وقت كانت جُل الأبحاث الفقهية متركزة على الجانب الفردي من الحالة الاقتصادية. فقد كانت للسيد الصدر الأسبقية من بين فقهاء جيله المعروفين بتوسيع آفاق الفقه الإسلامي ليشمل القضايا الاجتماعية العامة. فلقد كان هدفه هو شمول كل أوجه المعرفة الإسلامية؛ من أجل استنباط نظرية متماسكة وشاملة

تعطي الفهم الكافي للقضايا السياسية الرئيسة. وفيما يلي ملخّص لإطار نظرية السيد الصدر:

الأهداف:

يصرح السيد الصدر بأنّ الإسلام هو مذهب سياسي، فضلاً عن كونه نظاماً عقائدياً للإنسان؛ وبهذا فهو يهدف إلى تطوير نظرية سياسية تكون القاعدة والأساس لبناء نظام سياسي، يساعد على صياغة البنية الاجتماعية والاقتصادية طبقاً للشريعة الإسلامية. وبهذا الاعتقاد الراسخ فقد ناضل السيد الصدر لتغيير مناهج الدراسات الدينية؛ لتشمل كل القضايا والمجالات الاجتماعية والاقتصادية التي تتعلق بالكيان السياسي للدولة العصرية، فكانت كتاباته وإنجازاته شاملة لأبحاث علم الاقتصاد والنظام المالي المصرفي ونظرية المعرفة وفلسفة التأريخ والفقه والسياسة كخطوات في نظرته العامة لدَور الدين في حياة الإنسان.

الفرضيات:

هنالك فرضيات يمكن وصفها كالمواد الأولية التي تقوم عليها النظرية:

١ ـ تُعَد الطبيعة الإنسانية، طبقاً لنظرية الصدر، ثنائية الجانب حيث إنَّها تتكون من الجوانب الحسية والعقلية. فضلاً عن القوى العقلية ـ الفكرية، فإنَّ الإنسان محكوم بجانبه العاطفي الانفعالي وغرائزه النفسية. وما المعرفة البشرية المتعلقة بالحقيقة إلا نِتاج الجانب العقلي في الطبيعة الإنسانية. وعليه، فحقيقة وجود العالم الميتافيزيقي يحصل إدراكه في العقل البشري كما هو إدراك حقيقة وجود العالم المادي، ولكن الجانب الحسي من الإنسان يجعله في

حالة ارتباط شديد وتعلّق أكبر بالعالم المادي المتصل بوجوده الجسدي.

٢ ـ الله هو أصل الوجود وخالق الحقيقة التي نعرفها، فلقد خلق الله الإنسان، وفرض عليه أهدافاً يجب تحقيقها، وكلّفه بمهمات عليه إنجازها. فهو الذي زوّده بكل الملَكات العقلية والجسدية، ووفّر له مصادر حياته في الأرض وأعطاه القدرة على التعلم والإبداع، ووعَده بالهداية والإرشادات عن طريق النبوات والشرائع السماوية.

٣ ـ تسير عملية التطور الإنساني بتخطيط إلهي محكَم لحركة التأريخ معتمدة إرادة الإنسان وحقه في الحرية التي تهدف إلى تسامي وجوده إلى عالم الروح الميتافيزيقي، وشدِّ نفسه نحو الكمال «اليوطوبي». وعليه، فالعلاقات البشرية الثلاثية الأبعاد مترابطة مع بعضها؛ للوصول إلى الهدف الإلهي العام لحركة التأريخ. وهذه العلاقات هي:

١ ـ الاجتماعية (علاقة الإنسان بأخيه الإنسان).

٢ ـ الاقتصادية (علاقة الإنسان بالطبيعة).

٣ ـ الروحية (علاقة الإنسان بربّه).

إنّ العلاقة الأخيرة هي العلاقة المهيمنة في حركة التأريخ. والإنسان الذي بإرادته الحرة يحاول الابتعاد عن اتّباع تعاليم الله ﷻ، والحَيد عن شرائعه المنزلة للوصول إلى الهدف الذي رسمه الله، يمكنه النجاح الجزئي بعرقلة حركة التطور التأريخي، ولكن لا يمكنه إيقاف العملية من الوصول إلى الهدف المخطط لها. فعملية التطور التأريخي إنما هي جهاد الإنسان للسموّ إلى المطلق الذي هو الله سبحانه.

٤ ـ الأنبياء هم الوسائط المختارة من قِبل الله سبحانه المكلّفين بحمْل الرسالات السماوية وتبليغ التعاليم الربانية؛ لهداية الإنسان إلى الهدف الرباني. فهم الشهداء على حركة الإنسان في حياته على الأرض، المحاربون لمظاهر الفساد والانحراف في الكيانات الاجتماعية، والهادون إلى سواء السبيل في حركة التطور والتقدم التأريخي للإنسان. فالله سبحانه هو الذي اختارهم لمهمة قيادة المجتمع الإنساني؛ للقضاء على التناقضات الموجودة في المجتمعات الإنسانية.

٥ ـ عملية التغيير في النفس الإنسانية عادة تسير بشكل تدريجي ومستمر؛ لتعطي ثمارها في طبيعة الحياة على الأرض. وعليه، جاءت الرسالات النبوية على شكل مراحل؛ من أجل مواكبة التطور الإنساني، والقيام بدورها في تربية الإنسان روحيّاً وثقافيّاً، وتطوير قدراته وملكاته العقلية، والحد من نزوات الذاتية للوصول به إلى الهدف الرباني المنشود. فلا توجد تناقضات حقيقية بين الأديان السماوية التوحيدية؛ لأنَّ مصدر الإلهام واحد وهو الله ﷻ.

منهج البحث:

وكما ذكرنا سابقاً، لقد حدّد السيد الصدر سبب الصراع الذي يعتري الإنسان في حياته الاجتماعية، إنما منشؤه الصراع الداخلي في داخل النفس الإنسانية. فعلى الرغم من أنَّ الإنسان عقلاني، لكنّه يمتلك جانباً ماديّاً مرتبطاً بغرائزه النفسية التي تجعله منشدّاً إلى العالم الدنيوي الزائل، وتوّاقاً كذلك إلى إشباع حاجاته المادية ورغباته الجسدية. فالمذهب «المثالي» الذي يلتزم به هو انعكاس لحاجاته الحسية. ويمكننا تلخيص فكر السيد الصدر على أنَّه محاولة لإيجاد حلٍّ للمشكلة

الاجتماعية التي تواجه الإنسان في عالمه المعاصر. فعندما يجد الإنسان حلاً لتلك المعضلة الإنسانية، والتي عندها يمكنه تحقيق السعادة في حياته على الأرض. فمنهج التحقيق الأول في نظرية السيد الصدر يتعلق بتعريف المشكلة الاجتماعية التي تواجه الإنسان، مستهلاً ذلك التحقيق من خلال البحث الفلسفي في نظرية المعرفة؛ لتحدي هوية الإدراك الإنساني بين النقضين الحسي والعقلي.

وحالما حدّد السيد الصدر أصل المشكلة أصبح من السهل عليه معرفة الحل؛ وهو التزام الإنسان بشريعة دين التوحيد، التي استكملت في آخر الرسالات السماوية المتمثلة بالإسلام. والمنهج الثاني يكمن في صياغة أُسس النظام السياسي القائم على الأسس الدينية، والذي من خلاله يضع حدّاً نهائيّاً للتناقضات التي تعصف بالحياة الإنسانية. واعتمد في تحقيق أبحاثه مصادر البحث الديني ـ الفقهي لرسم المخطط العام لهيكلة النظام الاجتماعي والاقتصادي للدولة الإسلامية. ولقد استعان في أبحاثه بالأبحاث الفلسفية والفقهية لصياغة مخططه السياسي.

المراحل التاريخية:

شملت أبحاث السيد الصدر لفلسفة التأريخ خمس مراحل للتطور الإنساني عبر التأريخ بدءاً من خلْق سيدنا آدم عليه السلام وانتهاءً بحياة الإنسان في الآخرة. ثلاث من تلك المراحل الخمس تتعلق بحياة الإنسان على الأرض، أما المراحل الأخرى فترتبط بمرحلة ما بعد الموت.

المرحلة الثالثة من حركة التأريخ تقوم على بناء نظام سياسي إسلامي عالمي ينهي التناقضات التي بين الإنسان وأخيه الإنسان وتوحّد البشرية، والتي يتم فيها تحقيق العدالة الإلهية من خلال حكم الإمام المهدي. وعندها تبدأ مرحلة متقدمة من التطور الإنساني والتي فيها

يتسامى الإنسان في روحيته؛ ليصل فيها إلى الحدود الفاصلة بين العالم المادي والعالم الميتافيزيقي. ومراحل التطور الإنساني عبر التأريخ لا تسير بشكل بسيط ومستقيم ومتصاعد، ولكن تسير بشكل حلزوني، في كل مرحلة تؤدي التناقضات الحاصلة من الصراع الإنساني إلى تدهور في حركة التطور والتقدم والعودة إلى حالة التقهقر والبهيمية، والتي فيها ينشد إلى إشباع حاجاته المادية والجسدية.

وعندما تتعرقل حركة التطور في مراحل التأريخ المختلفة ينزِّل الله ﷻ بِعثات نبوية تنتشل الإنسان من انحطاطه الخلُقي، وتنهي صراعه الاجتماعي، وتعطيه دفعة جديدة للارتقاء إلى الصراط المستقيم. وما الرسالات الإلهية لأنبياء أولي العزم ﷺ إلّا علامات في طريق بعْث الإنسان نحو التطور، وبداية عهد تاريخي جديد؛ لتحريره من سوء عمله.

وقد قدّم السيد أبحاثاً أخرى يتعلق الأول في تشكيلة النظام الاقتصادي في الدولة الإسلامية، والثاني بتركيبة الطبقات الاجتماعية في الأنظمة السياسية الظالمة، والتي نعتها بالمجتمعات الفرعونية، وحدّد من خلالها دَور كل طبقة في العمل السياسي لقيام الثورة.

الملاحظات الأخيرة:

بالرغم من أنَّ عملية التطور التأريخي في نظرية الصدر هي عملية حتمية وموجهة ضمن الهدف الرباني، لكن هنالك دوراً حيوياً للإنسان من خلال امتلاكه الإرادة والقدرة على تغيير الواقع المحيط به، ولكن هذا التدخل الإنساني لا يستطيع تغيير حركة التأريخ في وصولها إلى الهدف الرباني، ولكن يستطيع الإنسان عرقلة أو تأخير المسيرة. فالإنسان الذي حظي بالتشريف الإلهي والكرامة الربانية؛ ليمتلك الإرادة والعلم من بين كل المخلوقات، ليصبح خليفة الله في الأرض، لكن هذا التكريم يستلزم

المسؤولية والعبودية المطلقة لله من خلال عدم اتخاذ مثَل أعلى غيره.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف القويم الذي رسمه الله فإنَّ الإنسان عليه الالتزام والخضوع إلى الله، والاحتكام إلى الشرائع المنزلة القاصدة لهذْيه من الظلمات إلى النور. ولربما تؤدي الصراعات الاجتماعية بانحراف مسيرة الإنسان نحو الله باتخاذه آلهة أخرى من دون الله، فلطالما اتبعت المجتمعات الإنسانية عبر التأريخ أسياداً آخرين غير الله، ولكنها تصل بالإنسان في عبوديتهم إلى انحطاطهم الحضاري. فالإنسان مطبوع للتوجه للمطلق، ولا يتحقق هذا الهدف إلا بخلق نظام سياسي قائم على شريعة الله والذي به يضمن الإنسان خلوّها من الصراعات الاجتماعية والتناقضات الإنسانية.

ويتناسب هذا التحليل مع الفلسفة المثالية لحركة التأريخ. فتحليل السيد الصدر للعملية التأريخية يشابه في منهجه لفلسفة هيغل، عندما يكون التأريخ عبارة عن تطور للمبادىء من خلال الصراع الديالكتيكي عبر العصور، والتي ينتقل فيها الإنسان من حالة إلى أخرى يَسمو فيها في مراحل يتطور فيها النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للإنسانية جمعاء. فيربط السيد الصدر عملية التطور التأريخي بالوحي الإلهي من خلال تجدد النبوات والشرائع السماوية، ويستعير السيد الصدر أيضاً فكرة السمو من الوجود المادي الزائل إلى الوجود الروحاني الدائم من فلسفة صدر الدين الشيرازي.

التقييم:

إنَّ الفكرة المركزية لنظرية الصدر هي أنَّ ما يسمى بالبُنية التحتية الاجتماعية هي الغرائز الداخلية للفرد، وأنَّ الأساس الاجتماعي هو ذلك الفهم للمعتقدات الأيديولوجية عند الفرد في ذلك المجتمع. أمّا البُنية

الفوقية (والتي أعني بها العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية) فما هي إلا انعكاساً لتلك البنية التحتية. فحالما يستطيع الإنسان تغيير محتواه أو قناعاته الداخلية، عندئذ سوف يحدث تغييراً موازياً في البيئة الاجتماعية الخارجية. فمشروع السيد الصدر السياسي يكمن في التغيير الداخلي للإنسان وذلك من خلال آلية سياسية فكرية تهذيبية؛ ألا وهي تكوين حزب سياسي يكون الأساس لخلق نواة صالحة في الأمة، وهذه الآلية هي التي تعمل على إيجاد التغيير الاجتماعي وحدوث تأثيراته في المحيط الاجتماعي.

فهو يبرهن على أنَّ التغيير الاجتماعي مستقل عن الظروف الموضوعية الخارجية في المجتمع، ويعني هذا بناءه السياسي، الاجتماعي والاقتصادي. ويكون مرتبطاً فقط بالظروف الذاتية للإنسان، والتي يعني بها غرائزه الداخلية ومنطلقه الفكري حول دوره في الحياة. فإذا ما قام الإنسان بتطهير روحه وتحديد ملامح سلوكه طبقاً لفكره المنطقي فإنَّ تصرفاته سوف تكون باعثة على تحقيق العدالة والسعادة للمجتمع كله. فالواقع الاجتماعي ما هو إلّا إفرازاً طبيعياً للمحتوى الداخلي للإنسان؛ وعليه، فإنَّ السيد الصدر وفي محاولته رسم مسار واتجاه الحركات السياسية الثورية، يسلط اهتماماً أكبر لإصلاح الإنسان من الداخل أكثر من اصلاح المظاهر الخارجية للمجتمع. فحين يطهّر الإنسان علاقته مع الله سبحانه؛ فإنَّه سوف يلاحظ تأثير ذلك بصورة إيجابية كبيرة في علاقته مع الطبيعة ومع أخيه الإنسان.

في الحقيقة، تتركز النظرية كلها (أو بالنسبة لتلك المعتقدات الدينية الإسلامية بصورة عامة) حول هدْيِ الإنسان وصفاء روحه. فما الهدف الأساس من الدين إلا تحقيق السعادة في حياة الإنسان على الأرض. وبصورة أكثر وضوحاً، فإنَّ رحلة الإنسان نحو المطلق (كما رسمها في

نظريته) ما هي إلا تحرير الإنسان كفرد بشكل تدريجي في كفاحه الطويل عبر التأريخ. فالإنسان الفرد (في المصطلح العلمي لتكوين النظرية) يُعَد وحدة البناء التي تقوم على أساسها النظرية. ويهدف الإطار العام لنظرية السيد الصدر إلى الكشف عن السبب الرئيس والأساس لوجود التناقضات المريرة في الظاهرة الاجتماعية، ويتركز تحليله حول تحديد وفهْم العوامل الرئيسة التي تعيق تَحرّر الإنسان.

وبالرغم من أنَّ السيد الصدر قد رفض الفكرة الماركسية التي تتعلق بربط كل التناقضات الكلية التي تواجه الإنسان بعامل معين واحد (وهو العامل الاقتصادي)، لكنه وقع في ذات المشكلة العلمية لتكوين النظرية؛ وذلك بربط جُل الأزمات البشرية والتناقضات الاجتماعية بالعامل الداخلي (السيكولوجي) لنفسية الإنسان. فالغرائز الداخلية للإنسان هي العامل المؤسس للبناء الاجتماعي ـ الاقتصادي في النظرية الصدرية. ولإنهاء الصراع الاجتماعي والاضطهاد في المجتمع، طبقاً لهذه النظرية، فمن الضروري إنهاء الصراع الداخلي السيكولوجي للنفس الإنسانية، ذلك الصراع الناشئ بين الشهوات العاطفية وبين الطموحات العقلية الواعية، والذي لا يمكن ترويضه والسيطرة على وحدته إلا من خلال الله ﷻ، خالق النفس البشرية، والمَعني بإرشادها وبعْث الطمأنينة فيها وتجريدها من أزماتها الداخلية. فالإنسان لا يستطيع أن يتجاوز حدود طبيعته ليجد حلاً لأزماته الداخلية النفسية، وإنَّ الأديان السماوية التي يمكنها إرشاد الإنسان لآليات إنهاء المأساة النفسية.

فنظرية السيد الصدر هي تفسير أُحادي العلّة، والصدريّون ربّما يدّعون بأنّ السيد الشهيد رغم أنَّه أكّد وببساطة على العامل المركزي للتناقضات الإنسانية، ولكنه في الوقت نفسه أخذ بنظر الاعتبار عوامل أخرى عديدة تتضمن الأمور الاجتماعية والاقتصادية. وبالرغم من أنَّ هذا

ربما يكون صحيحاً لحدٍّ ما، إلّا أنّ السبب الحقيقي للصراعات التي تواجه الإنسان في الإطار النظري للسيد الصدر مصدره سبب رئيس واحد، وهو أزمة الإنسان الداخلية الغريزية والعقلية. إنَّ هذا السبب الوحيد هو معول الحل الذي تقدمه نظرية السيد الصدر للأزمة الاجتماعية.

ومع أنَّ نظرية السيد الصدر تعزو مصدر الصراع الاجتماعي إلى التناقضات الداخلية للطبيعة البشرية، فإنَّ الحل الذي رسمته النظرية (بمحتواه الديني) يستدعي الاستعانة بآلية خارجية مقامها القوى الاجتماعية من أجل إشاعة وتفشي السلوك الإنساني القويم في نسيج الأمة. ويكفي أن نذكر أنَّه اقترح العمل على إيجاد نخبة مستقيمة تعمل كنواة صالحة لإفشاء الخير في المجتمع، لكن هذه القوة الاجتماعية لها مهمة تأريخية تتمثل في رسم وتحديد شكل البيئة الاجتماعية لبقية أبناء الأمة وهدايتهم إلى اتّباع الرسالة السماوية.

فالنظرية الصدرية تتصف بتحديد العامل السيكولوجي للنفس الإنسانية على أنَّه المصدر الأساس للتناقضات الإنسانية، ولكن برنامج العمل الذي تعرضه النظرية؛ هو إيجاد قوى خارجية متمثلة بالقلة من الدعاة الممهدين الذين تقع على عاتقهم هداية الأمة إلى الصراط المستقيم. وآلية نشر تعاليم الرسالة السماوية بين الأمة لا تتحقق بصورة متكاملة إلّا بتأسيس نظام سياسي بمؤسساته الحاكمة على إيجاد الأرضية الصالحة لهداية الأمة إلى سواء السبيل. فتقع على عاتق الدولة الإسلامية مسؤولية خلق البيئة الاجتماعية المطهِّرة قدر الإمكان لمظاهر الفساد الاجتماعي والانحلال الخُلُقي، ليس بواسطة برامج التربية والتعليم، وإنما كذلك من خلال الجَبر والإكراه أحياناً وأساليب القوة القسرية أحياناً أخرى إذا كان ذلك ضرورياً.

فحتى البُنية والعلاقات الاقتصادية في النظام السياسي الإسلامي

يجب أن تصاغ بطريقة يمكن بواسطتها الوصول إلى الهدف العام للدولة الإسلامية؛ ألا وهو تطبيق الشريعة الإسلامية على المستوى العام. فالعلاقة الاقتصادية داخل الأمة لا تخضع للحالة العفوية لتطور النظام الاقتصادي واليد الخفية (حسب التعبير الرأسمالي لآدم سميث) للسوق التجارية. فقوانين الشريعة الاقتصادية ليست محكومة بمحض الإرادة الذاتية للفرد في الرغبة في تطبيقها أو عدمه، فتقع على عاتق الدولة الإسلامية مسؤولية تنفيذ الشرع الإسلامي على الواقع الاجتماعي وتطبيق أحكامه.

وعليه، فعملية التغيير في النظرية الصدرية ذات محورين: تغيير نواة المجتمع المتمثلة بقادة التغيير من الدعاة والمُربّين عن طريق التربية النفسية والروحية، والتثقيف على المبادئ والمفاهيم الإسلامية. والمحور الثاني هو فرض النظام الإسلامي التشريعي والثقافي على الأمة. وهذه الثنائية لآليات عملية التغيير الاجتماعي تمثل موقفاً ازدواجيّاً، وعدم توافق في البنية التفصيلية للنظرية. فإذا كان مصدر التناقضات هو غرائز النفس الإنسانية، كما تقترحه النظرية؛ لذا فإنَّ الحل المنطقي الوحيد لهذه المعضلات هي من خلال التربية والتعليم الدؤوبين لروح الإنسان، وتطهير النفس الإنسانية من مكامن الفساد.

إنَّ ما جاء به السيد الصدر من حَلٍّ لم يكن متناغماً مع تحليله النظري المبكر للأسباب التي تقف وراء المعضلة الاجتماعية، وبالتالي فقد تكون الفرضية التي تعزو أصل المشكلة الاجتماعية هي الجانب السيكولوجي للنفس البشرية التي هي ربما محل تساؤل. ولكن قد يكون أساس الفرضية العامل النفسي الذي منشؤه الفكر الديني الذي يتصل بالجانب الروحي لكل فرد ومسؤوليته أمام الله سبحانه، وأنَّ الخلاص يتعلق بتطهير النفس الإنسانية من تناقضاتها الداخلية وتوجهها الخالص

نحو الباري سبحانه. فعلى الرغم من أنَّ النظرية الصدرية تعطي التحليل الفلسفي والمنطقي لمكوناتها، وتدّعي الموضوعية في أصالة آلياتها العملية في التغير الاجتماعي، إلا أنَّها تبقى نظرية دينية متأصلة في المفاهيم الإسلامية العامة، وتحاول صياغة الواقع الاجتماعي الموضوعي لمطابقته مع الهدف العام للفكر الديني المتّفق عليه.

كما أنَّ هنالك مأخذاً علميّاً يؤخذ على نظرية السيد الصدر، فعلى الرغم من محاولة السيد الصدر عرْض الحُجج الفلسفية لتبرير مكونات نظريته، ويعدُّ صحة مثل تلك الحجج الفلسفية كصحة نتائج التجارب العلمية، إلّا أنَّ مثل هذا الادعاء، خاصة عندما يتعلق بالظواهر المادية، إنما يحتاج نفسه إلى برهان علمي. فإنَّ العلاقة بين الوجود السيكولوجي للإنسان والبيئة الاجتماعية، والتي يمكن عدُّها مفتاح النظرية الرئيس لفهْم الأزمة التي تواجه الإنسان في حياته، تحتاج إلى دليل مادي لا يمكن تفنيده.

ويبدو أنَّ السيد الصدر يحاول أن يكافئ بين طرفي النقيض في تحليله لأسباب تناقضات المشكلة الاجتماعية. فمن جهة يعزو بأنَّ الغرائز الداخلية للإنسان هي التي تحدد المظاهر الاجتماعية، بينما في الوقت نفسه هنالك تأثير مباشر للبيئة الاجتماعية على شخصية الفرد وسلوكه الاجتماعي. فالإنسان والمجتمع كِلاهما عنصران مهمان في النظرية الصدرية، وكل منهما يلعب دوراً واضحاً ومهمّاً في التأثير على خواص الآخر. فكلاهما يملك وجوداً حقيقيّاً، وهذه الثنائية بارزة على عموم النظرية في تحليلها وعلاجها للمشكلة الاجتماعية. فبالرغم من أنَّ إرادة الإنسان الحرة تحدد من طبيعة ظروف بيئته الاجتماعية، لكن قدَره مرتبط بقدَر المجتمع ككل. وهكذا فإنَّ المنهج النظري للصدر متسلسل وثنائي الاتجاه في طبيعته.

إنَّ الاتجاه العام لنظريته هو ذو طبيعة دينية (التطهير الروحي لطبيعة الإنسان) لكن الحل المرتجى ذو طبيعة مادية. وهذا يعني بأنَّ القوى واستعمال أساليب الإكراه والترغيب في العملية السياسية؛ هي التي قد تكون عامل الرشاد لسلوك الإنسان واتّباع الطريق الصحيح وهديهُ إلى الصراط المستقيم. وبتعبير مختصر، فإن لم يهتدِ الإنسان بشكل إرادي للصواب وفعل الخير، فليكن بالإكراه، واستعمال الضغط والإكراه الاجتماعي أو العنف السياسي.

وتستمر الطبيعة الثنائية الاتجاه للنظرية على أغلب مفرداتها، وتبدأ هذه الثنائية من طبيعة نفسه وخلقه الأول. فقد خلقه الله وجعله خليفة له في الأرض، ومنحه الإرادة الحرة والعقل المجرب ذا التفكير المجرد السليم. وعليه، استحق ركوع الملائكة له، لكنه في الوقت نفسه منساق بغرائزه البهيمية، ولا تستطيع عقلانيته أن تلعب دوراً مهماً في قراراته السليمة وإرشاده نحو الطريق الصحيح. فقيمة سلوكه الفردي ناتجة من بيئته ومتأثرة بمحيطه الذي يعيش فيه، وأنَّ نظامه العقائدي دائماً ما يستند على الخرافات.

فالإنسان عقلاني وتفكيره سليم، لكنه مخلوق حسي. فيسند معارفه على أحاسيسه وشهواته الذاتية، لكنه في الوقت نفسه يمتلك القدرة العقلية والحسية التي تقوده إلى نموّه الروحي وتطوره الحضاري بصورة تدريجية. فقابليته على التأقلم مع الطبيعة تجعل منه مخلوقاً من نتاج بيئته المادية، لكن قدرته على التفكير السليم تجعل منه قوةً قادرة على صياغة بيئتها تبعاً لرغباته وإرادته الحرة. وفي هذا المجال، تأخذ النظرية بنظر اعتبارها كِلا الجانبين المتناقضين، لكنها تنحو بنهاية المطاف باتجاه الحل المثالي.

فالقيَم التي يعتقد بها الإنسان مثلاً إمّا أن تكون نسبية أو مطلقة،

فهي تُعد نسبية إذا كان منطلقها أحاسيس الإنسان ونزواته الذاتية، وتُعد مطلقة إذا كانت نابعة من وحي الله وهدْي رسالاته أو منطقه المجرد وتفكيره العقلي. وبصورة عامة، تعد القيَم الإنسانية نسبية؛ لأنَّ بناءه الفكري نابع من مؤثرات البيئة، طالما أنَّ البيئة التي يعيش فيها الإنسان في حالة تغير مستمر وتحول دائم من حال إلى حال؛ فالطريقة الوحيدة التي يستطيع الإنسان أن يتخطى بها حدود الظروف المتغيرة المحيطة به هي اتباع هدْي الرسالات السماوية. إنَّ هدف الدولة الإسلامية هو الارتقاء بالإنسان فوق متطلبات غرائزه الفطرية وانفعالاته العاطفية، والوصول به إلى مثالية عقلانيته وتفكيره المنطقي المجرد.

ولا يتم الوصول إلى الحالة المثالية ـ حسب نظرية السيد الصدر ـ إلا بقيام الإمام المهدي المنتظر وتأسيس حكمه العادل. فالبرنامج السياسي قائم على خلاص النفس الإنسانية وطهارة قوامها الروحي. وهذا الهدف لا يمكن تحقيقه؛ إلا بواسطة إقامة نظام سياسي يؤهل الإنسان إلى عصر ظهور دولة الإمام المهدي. إنَّ هدف النُظم السياسية الإسلامية في هذه المرحلة الانتقالية التي تسبق عصر الظهور، هو إنهاء حالات الظلم والفساد التي تعرقل التطور الإنساني، وتحجّر النمو الفكري للإنسان، وتبعده عن القيام بدور الخلافة الربانية التي أُوكلَ بها وتحيده عن مسؤولياته.

فالنظام السياسي الإسلامي هو الآلية الوحيدة القادرة على ضمان تحصين الحياة الاجتماعية من مظاهر الفساد. وهنا يفترض السيد الصدر بأنّ الإنسان بما يملكه من عقل مشدود إلى الكمال يكون منفتحاً على حُبّ الخير لنفسه، وأنَّ هدْي الله في شرائعه السماوية هو الذي يفسح له سبل الوصول إلى هذا الكمال الذاتي. وأما الذين ينساقون وراء شهواتهم الذاتية والآنية، فما لهم إلا الخنوع إلى القوة التي تبعد المجتمع عن

موبقات أعمالهم. فللدولة الإسلامية مهمة تاريخية معقودة على إيجاد البيئة الحضارية الخالية من مظاهر الفساد، حتى يتسنى للإنسان تحقيق سعادته في الحياة الكريمة من خلال اتباع التعاليم التي جاءت بها الشرائع السماوية. وهذا ما يدعو إليه السيد الصدر بالعملية التربوية الحثيثة والشاقة للإنسان.

وتُعلل الطبيعة الثنائية الجانب لنظرية السيد الصدر على أنَّ الإسلام (وباستعمال مصطلح السيد محمد حسين فضل الله) «دين واقعي» يأخذ بنظر الاعتبار كل العوامل المهمة المؤثرة على طبيعة الحياة الإنسانية. فالإسلام ليس نظرية «يوطوبية» مثالية تأخذ ببعض جوانب الحياة. فالنظرية الواقعية، طبقاً لهذا الاتجاه الفكري، يجب أن تأخذ بنظر الاعتبار الجوانب المتطرفة المختلفة للحياة؛ من أجل فهْم التناقضات التي تعصف بالإنسانية، ومن أجل إيجاد الحل الصحيح للمشاكل الاجتماعية. وبدون هذا التأمل لكل جوانب الواقع فإنَّ أية نظرية سوف تفشل بحل المعضلات التي تواجه البشرية. فالإسلام هو الوحيد بين الرسالات السماوية التي وعد الله سبحانه بحفظ كتابها من الانحراف، وتعرّض نواميسها إلى الفساد. وتأخذ خاتم الرسالات السماوية هذه بنظر الاعتبار كل العوامل التي تؤثر على الحياة البشرية وتقدم الحلول الناجحة لها. فالعلم الإلهي هو الضامن الوحيد الذي يغني الإنسان بمعرفة جوانب الحياة وظروفها الكلية، ويهديه إلى تحقيق السعادة.

ولكن الإشكال العلمي كما أوضحنا سابقاً بأن تضمّنت أيّ نظرية علمية للعديد من الظواهر على أنَّها العوامل المهمة التي تحدد مسار الهيكل العامل للنظرية، فهذا يعني أنَّ أيّاً من تلك العوامل متساوية القيمة، وبالتالي لا قيمة لأيّ منهم في إيجاد الحل للمعضلة الإنسانية. وإذا كان الدين الإسلامي يأخذ بنظر الاعتبار كل العوامل التي تؤثر على

الحياة البشرية كما يجب أن يكون؛ فإنَّه ليس هناك حاجة لنظرية سياسية لحل المشكلة الاجتماعية. فوظيفة أيّ نظرية تحليل الظواهر المختلفة لإيجاد أصل المشكلة، ومن ثَمّ إيجاد العلاج الناجح أو الأفضل لتلك المعضلة المرَضية. فتحديد أصل المشكلة والمرض الاجتماعي الذي يعصف بالإنسانية فائدته في إيجاد العلاج الشافي. وهذه هي وظيفة أيّ نظرية سياسية توظف كأساس لبرنامج سياسي تاريخي.

ولقد خطا السيد الصدر نحو الطريق الصحيح عندما أكد على أنَّ العامل النفسي هو القوة المحركة وراء التناقضات الاجتماعية، ولكنه وقع في هفوة الفكر الديني التشريعي الشامل لكل جوانب الحياة عندما ضمن عوامل أخرى في إطاره النظري.

وهنالك جانب ثنائي آخر في الهيكل السياسي لنظرية السيد الصدر يتعلق بتوزيع القوى في الدولة الإسلامية، فالحاكمية والسلطات السياسية موزعة بين لاعبَين يمتلكان دورَين رئيسين في النظام السياسي، الإمام والأمة (أو حسب تعبير السيد الصدر، الشهيد والخليفة، أو الحاكم والرعية بالتعبير العام). فعلى رأس القمة هنالك المرجع الفقيه الذي يستمد شرعيته من الله ﷻ؛ الذي هو مصدر السلطات وإليه تعود الحاكمية. ومن جهة أخرى، تملك الأمة الحق الإلهي في الخلافة وعمارة الأرض وإدارة أمورهم العامة من خلال الشورى، وتبقى للمرجع ـ الشهيد ـ مسؤولية الإرشاد والمتابعة؛ للتأكد من سلامة التشريعات بما لا تتعارض مع المفاهيم والأصول الإسلامية العامة. بينما تعود للأمّة حق اختيار المرجع الشهيد من بين الفقهاء المتصدّين للمسؤولية، ومَن الذين اتسمت سيرتهم بالعدالة والتقوى. وبكلمات أخرى، تملك الأمة حق مراقبة القائد وبالثورة ضدّه؛ فيما إذا ثبت انحرافه أو فقدَ عدالته أو صواب عمله.

ولكن ضمن هذه التشكيلة السياسية، يعطي السيد الصدر (مَثلُه كباقي الفقهاء الذين يدْعون إلى ولاية الفقيه) حق تقييم الفقيه المرجع، ومراقبة سيرته، وتطابق أحكامه مع الشريعة الإسلامية إلى مجمع الفقهاء والحوزات العلمية. فالمرجع يبقى هو الأعلم بأمور الدين، ولا تملك الأمة المجال في ما ليس لها به علم، وعليها أن تعود إلى أهل الخبرة وأهل الحلّ والعقْد، ولكن هذا لا يمنع من أن تتحمّل الأمة مسؤوليتها في تدبير أمورها، وتحمّل دَور الخلافة التي أناطها الله للإنسان.

وتستمر عملية توازن القوى في الدولة الإسلامية كما ينظر لها السيد الصدر، فيدعو إلى وجوب طاعة ولي الأمر الشرعي الذي يتولى دَور الشهيد، ولا يقرّ حتى لبقية الفقهاء من معارضة المرجع الذي يتولى السلطة، وأن تكون المعارضة المقبولة ضمن الأصول المتبعة في تعارض اجتهادات الفقهاء داخل الحوزات العلمية الدينية. فاختلافاتهم السياسية إنما تعود إلى تعارض استنباطات أحكامهم الشرعية من مصادرها الأولية؛ وعليه، فالأولى أن تنحصر المعارضة لحُكم الولي المرجع ضمن دائرة الأبحاث العلمية في الأكاديميات الدينية. فطاعة حكم الولي المرجع واجبة حتى على غيره من الفقهاء، وإلّا ستقود إلى الفوضى وفُرقة الأمة وتشتت قواها.

وعليه، فالدولة التي نظر لها السيد الصدر تعطي للحاكم الإسلامي المتمثل بالمرجع الذي يتولى دَور الشهيد؛ السلطة المطلقة بين مجمع الفقهاء، وأنّه هو حامي الدين، وأنَّ اجتهاداته هي الحكَم الفَصْل لاستنباط أحكام الشريعة والقوانين العامة والممثل الأعلى للدولة. فمسؤولية الحكومة الإسلامية هي قيادة الأمة نحو هدفها الأعلى بطاعة الله؛ من خلال إرساء الأحكام الشرعية بين الناس، ومن أجل هذا ما على الفرد المسلم داخل الدولة الإسلامية إلّا طاعة الحاكم الشرعي.

فحكم الحاكم الشرعي؛ هو من أجل مصلحة الأمة، وهو الأعلم بأمورهم في تطبيق الشريعة بما يرتئيه الله سبحانه. وباختصار، فإنَّ في الحياة السياسية في النظام الإسلامي، يرضخ الفرد لحكم الحاكم الشرعي طواعية، كما نظر له جان جاك روسو الذي ارتأى أن يطيع المواطن المصلحة العامة بملء إرادته، وإلّا فإنَّ للحاكم الشرعي صلاحيات السلطان المطلق الذي تصوَّره توماس هوبز في عقده الاجتماعي في أن يفرض سلطانه على الأمة؛ لإنقاذ الإنسان من شروره وفوضى الحياة البدائية.

فالأمة من خلال جماهيرها ومؤسساتها العامة في ظِل هذا الوضع السياسي عليها الطاعة والالتزام ما دام الحاكم (المرجع الشهيد الذي ورث سلطات الرسول والأئمة المعصومين ﷺ) يتولى دوره ضمن الضوابط الشرعية. فالمسلمون في عصيانهم لحكم الحاكم الشرعي يرتكبون بذلك إثماً شرعيّاً أمام الله، فوحدة الدولة الإسلامية وتماسكها الاجتماعي هو ذو قيمة أعظم من حق الناس في تحمّل مسؤوليات الخلافة.

وهذا النوع من الطاعة المطلقة لحكومة الفقيه (المرجع)، يبقى السؤال هنا حول ماهية دور الخلافة المناط للأمة، والذي يتحمّله الإنسان داخل الدولة الإسلامية؟ طبقاً لنظرية السيد الصدر، إنَّ دَور الخلافة هو عملية ممتدة عبر التأريخ؛ هدفها التطور الإنساني وتسامي الإنسان إلى الدرجات القريبة من الكمال. وعلى تفسير السيد كاظم الحائري لآراء أُستاذه السيد الصدر فإنَّ المرحلة النهائية لتطور التأريخ، سوف لن تكون هنالك حاجة إلى دور الشهيد؛ لأنَّ الإنسان يكون قد تعالى إلى درجات الكمال والتسامي من العالم المادي إلى العالم الميتافيزيقي. وبمعنى آخر، فإنَّ الأمة ستتولى بنفسها دَور الشهيد، وينتهي دور الشهيد والسلطة السياسية.

إنَّ الثنائية الطاغية على النظرية السياسية للسيد الصدر نابعة من الدور الثنائي الذي تولاه السيد كمنظِّر سياسي ـ فلسفي، وكفقيه في الشريعة الإسلامية. ففي تكوين نظريته، يحاول الصدر اكتشاف (أو كما يرغب تسميته دَوره في صياغة النظرية السياسية) الخطوط العامة للمفاهيم العامة، التي تتعلق ببناء الدولة الإسلامية ومكوناتها الاقتصادية والاجتماعية. ولكن عندما يتصرف كفقيه في الشريعة الإسلامية، فإنَّما يقوم باستنباط الاحكام الشرعية للقانون الإسلامي، والتي غالباً ما تتصل بواقع المسلمين الحاضر، وإيجاد الحلول الواقعية البراغماتية في مزاولة حياتهم اليومية.

ففي الحالة التنظيرية الأولى، يحاول السيد بناء مكونات نظريته من فهمه العام حول دور الإسلام في الحياة وعبر التأريخ، ومن ثَمّ إعطاء الحل المثالي للمجتمع الإسلامي، ودور المسلم في تحقيق الهدف الذي اختطه الله سبحانه للبشرية. وفي الحالة التشريعية الثانية، يستنبط السيد أحكام الشريعة الإسلامية من خلال المناهج الأصولية والفقهية المتبعة لمعطيات الواقع المتصل بحياة المسلمين، ومحاولة أسلمة الواقع لتطهير السلوك اليومي للمسلم. ففي دوره الأول، يأخذ السيد دور الفيلسوف، وفي الأخير يأخذ دور الفقيه.

وبالتالي يجب على القارئ مزج هذين الدورين في تحليله لمحاولة السيد الصدر بناء صرْح نظريته السياسية العامة. فالقارئ ربما يرى هذا التأرجح بين المثالية والواقعية في آراء السيد الصدر. فالسيد الحائري مثلاً يجد بأنَّ أستاذه الصدر يميل من اتجاه فكري إلى آخر خلال فترة حياته السياسية ـ الفكرية. فيذكر بأنَّ السيد الصدر دعا إلى الرأي الذي يقول بأنَّ الشورى هي القاعدة العامة التي تقوم عليها صناعة القرار السياسي في الدولة الإسلامية، ولكنّه مال بعد سنوات إلى فكرة ولاية الفقيه، وأنَّ القيادة محصورة في اجتهاد المرجع المتصدي للولاية.

ولكن في نهاية حياته حاول الجمع بين الرأيين (الشورى وولاية الفقيه)؛ من خلال توزيع السلطات وتوازن القوى بين صلاحيات الأمة في تولّي أمورها السياسية بنفسها، وبين الحق الشرعي للفقيه في تولي القيادة، والإشراف على الحكومة المنتخبة. ونظريته هذه التي أثرت بصورة كبيرة على صياغة دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، أعطت دوراً للفقيه الجامع للشرائط، ودوراً إلى الأمة بانتخاب ممثليها للسلطة التشريعية والتنفيذية. ولكنه أبقى للفقية المتصدي الكلمة الأخيرة في تحدي الخط العام للدولة. وأنَّ هذه الثنائية في نظريته العامة تبدو نابعة من اختلاف النهجَين العلميَّين في الدراسات الإسلامية التي أبدع بها السيد الصدر؛ ألا وهي الفلسفة والفقه.

وفي بناء هيكلية الدولة الإسلامية، قام السيد الصدر بوضع لمَسات تؤهل المرجعية من قيادة الدولة في العصر الحديث، فقد أكد على الحاجة لبناء هيكل مؤسساتي للمرجعية؛ لأنها رمز شرعية الحكم في النظام السياسي الإسلامي، وأنّها رمز الدولة. فالمرجعية في تركيبتها الحالية قائمة على شخص المرجع تقوم بمهاراته وتنتهي بموته، ولكن هذه المهارات مختصة بإمكانيات المرجع كفقيه متوازن في سلوكه الذاتي. ولكن هذه الميزات والكفاءات لا تؤهله لقيادة الأمة وتولي الحكم؛ وعليه، يقترح السيد الصدر أن يكون اختيار المرجع ضمن مؤهلات إضافية تتعدى معرفة الفقه الإسلامي وحسن السلوك، لتتضمن مهارات إدارية عامة ونظرة كلية للأمور التي تحيط بالأمة ورؤى منفتحة على الواقع السياسي. ولكن حتى ضمن هذه المؤسسة المرجعية المقترحة من قِبله، لا زال نظام الدولة عند السيد يقوم على الفهم التقليدي لشرعية الحكم المتأصلة بالفرد المرجع. فالشرعية غير مرتبطة بالدستور والقانون الأساسي العام الذي يحدد هيكل الدولة العام، وغير مرتبط بالمؤسسات

الاجتماعية والسياسية بضمنها مؤسسة المرجعية المقترحة، وغير مرتبط أيضاً بنظام الدولة وتركيبتها ككل.

ويمكن تقبّل مفهوم شرعية الحكم المتأصلة بالفرد إذا كان هذا الفرد من الذين تم اختيارهم من قِبل الله سبحانه بصورة مباشرة، كالأنبياء والرسل والأئمة المعصومين عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام، ولكن يترتب إشكال في حالة كون الشرعية عائدة إلى أشخاص هم أقلّ شأناً وغير معصومين من الخطأ والزلل. وهذه السِمة الفردية لأعلى سلطة في الدولة هي موطن ضعف في التنظير السياسي الإسلامي؛ إذ إنَّ المرجع الفقيه كما في نظرية السيد الصدر يمتلك صلاحيات سياسية وتشريعية واسعة في النظام السياسي الإسلامي. فعلى الرغم من أنَّ التبرير القائم على أنَّ التزام الحاكم الإسلامي بالشريعة الإسلامية، وأنَّه مسؤول أمام الأمة بالالتزام بها؛ هو الذي يحمي النظام من سوء استخدام السلطة وفساد الحكم، إلا أنَّه بدون آليات تراقب الحاكم الإسلامي الشرعي، فإنَّ خطر الانحراف يبقى موجوداً. حتى في الهيكلية التي طرحها السيد الصدر في مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، إلا أنَّ تلك الآليات وهيكلية الدولة ما زالت تنقصها الشفافية عندما يتصل الأمر بشخص المرجع المتولي لأمور الدولة. فهو الممثل الأعلى للدولة الإسلامية وقائد القوات المسلحة، وآراؤه الفقهية هي الحاكمة على التشريعات البرلمانية، ومنه تنبع السلطة القضائية، وبدون آليات في هيكلية النظام السياسي تراقب صلاحياته وتراجع قراراته، تبقى مسألة سوء استخدام السلطة الهاجس المخيف في الدولة الإسلامية المقترحة.

وإذا أضفنا إلى تلك الصلاحيات السياسية العامة للفقيه ـ الشهيد، أنَّ هذا الحاكم الشرعي هو مرجع الأمة في الإفتاء وتحديد الموقف الشرعي للمسلمين في أمور حياتهم الخاصة والعامة. فهذه السلطة

والصلاحيات الكبيرة ومساحة الحكم الواسعة في حياة الأمة والأفراد التي بحوزة المرجع الحاكم، توجس الخيفة فيما إذا لم تكن هنالك شفافية في موازين السلطة واتخاذ القرارات وإرساء سياسيات العامة. وعلاوة على ذلك، لا توجد هنالك حدود لمدة حُكمه كمرجع وسريان أمد ولايته، فحالما يتم اختياره كمرجع، ربما يستمر في ولاية حكمه مدى حياته. وإذا أخذنا في الحسبان أنَّ سلطات الولي المرجع ودولته سارية حتى على الجانب الاقتصادي للأمة، وهي المالكة الوحيدة لكل المصادر الطبيعية ووسائل الإنتاج في المجتمع (حسب النظرية الاقتصادية للسيد الصدر)؛ عندها سندرك أنَّ النظام السياسي الإسلامي بهذا المستوى قد يصل إلى الحكم الشمولي.

ولم يطرح السيد الصدر في مخططه العام للدولة أية آليات تفصيلية تحد من مساحة حكم المرجع الفقيه، ولعل السبب في ذلك أنَّ كتاباته المتأخرة في بناء الدولة الإسلامية لم تكن بتلك التفاصيل التي عهدناها في بناء نظريته الاقتصادية للدولة الإسلامية. فكانت كتاباته السياسية الأخيرة على شكل كتيّبات متسارعة قُدّمت كأطروحات مختصرة للمواضيع المطروحة على الساحة إبان اندلاع الثورة الإسلامية في إيران.

وعند التطرق إلى الحالة الاقتصادية، هنالك تثار مسألة ملكية الموارد الاقتصادية، وهل إنَّ ملكية الدولة للموارد الطبيعية هي الحل الأمثل؛ لأنها الممثلة الشرعية لمصالح الأمة؟ وهل إنَّ السماح للملكية الخاصة لتلك الثروة الاقتصادية يعد العامل الرئيس للاستغلال والهيمنة؟ وهل إنَّ الملكية العامة من قِبل الدولة للمصادر الطبيعية هي حالة دائمة؟ وهل هنالك مرحلة زمنية من خلال التطور التأريخي، عندما يصل الإنسان إلى مرحلة الطهارة النفسية من الأنانية، والسَّير ضمن أحكام

الشريعة السماوية أن يسمح بالملكية الخاصة للموارد الطبيعية؟ ويمكن تبرير سيطرة الدولة على تلك الموارد في المراحل الأولى من تكوين النظام السياسي الإسلامي؛ لإنهاء استغلال القلة من أبناء الأمة للطبقات الكادحة منها، ولكن لا يوجد تعليل معقول في مرحلة التطور الروحية والحضارية للأمة من أنْ تكون هي سيدة الموقف في ملكية الموارد الاقتصادية، وليس ممثّليها في السلطة الحاكمة. ومن الجدير بالذكر أنَّ السيد الصدر انتقد النظرية الماركسية التي ألغَت الملكية الخاصة على أساس أنَّها حالة مغايرة لطبيعة الإنسان وغريزة حُب الذات، وربما تسبب ركوداً في التطور الاقتصادي.

ولكننا نلاحظ أنَّ السيد الصدر في هيكلية الدولة الإسلامية وتوزيع الموارد الاقتصادية، أعطى السلطة السياسية كامل السيطرة على الموارد الطبيعية ومنتجاتها ووسائل توزيعها، فالحكومة وليست الأمة في نظامه العام هي صاحبة الملكية لجُلّ الموارد الاقتصادية والمسؤولة عن التطور الاقتصادي. ومع أنَّ جُل نظريته الاقتصادية مدعومة بالآراء الاقتصادية الفقهية للشريعة الإسلامية، والمنبثقة عن النظام الاقتصادي للعصر الذهبي الإسلامي، ولكن نظرته لسوء استخدام الموارد الاقتصادية وهيمنة رؤوس الأموال على الحياة السياسية والاجتماعية في البلدان الغربية منشؤها النظام الرأسمالي الحالي، الذي تتحكم فيه قوانين السوق التجارية وهيمنة الرأسماليين على القرار السياسي في الدول الغربية، التي أدت إلى استعمار العالم الثالث على مَرّ القرنين الماضيين.

هذا النظام الاقتصادي الرأسمالي مع أنَّه فجّر الطاقات الخلابة في تطور الموارد الاقتصادية، وتحقيق الرخاء الاقتصادي لكثير من قطاعات الأمة في الدول الرأسمالية الغربية، لكنه جاء على حساب استغلال الطبقات العاملة في الدول الغربية والدول المُستَعمَرة. وعليه، حكم على

جُلّ النظام الرأسمالي بأنَّه نظام غير عادل يطلق العنان لغريزة حُب الذات والجشع وتكديس الأموال؛ باستغلال الإنسان لأخية الإنسان بغير قيود خُلُقية وروحية تروّض من تلك الحالة المرَضية المتفشية في الحياة الاجتماعية والنفسية للفرد. ولكن لم يتطرّق السيد الصدر بصورة تفصيلية تُذكر لفرضيةٍ فيما إذا استغلّت الدولة الإسلامية وقيادتها الدينية ومؤسساتها البيروقراطية للموارد الاقتصادية، وأصابتها حالة من الفساد والهيمنة بحالة مشابهة لِما أصاب دول المعسكر الاشتراكي من الركود الاقتصادي والظلم السياسي.

وهذا سيأخذنا إلى جانب تحليلي آخر ومهم يرتبط بنظرية السيد الصدر. فمع أنَّه يعدُّ أنَّ مرحلة نشوء الدولة الإسلامية جزء من مرحلة التطور التأريخية التي تسبق وتؤهل لمرحلة نهاية التأريخ، والتي عندها تزول فيها التناقضات التي تعصف بالإنسانية. لكن السيد لم يوضح أو يُشِر إلى طبيعة التناقضات التي سوف تعصف خلال المرحلة الانتقالية التي تسبق قيام دولة الإمام المهدي المنتظر، وكيف أنّ هذه التناقضات الإنسانية سوف تزول وتتآكل تدريجياً، إلى أن تصل الإنسانية إلى المرحلة التي تؤهلها إلى التطور الدائم نحو الكمال المطلق. فالدولة الإسلامية في ظِل ولاية الفقيه هي حالة انتقالية غير متكاملة، وسوف تعصف بها تناقضات لا بد من معرفة طبيعتها وكيفية إزالتها من الحياة الاجتماعية، وتطهير نفس الإنسان من رواسبها.

وإذا كانت هذه المرحلة الانتقالية خالية من التناقضات وسلبياتها على حياة الإنسان، فإنَّ الحاجة إلى حكم الأئمة المعصومين تصبح شيئاً غير ضروري، وأنَّ مرحلة ولاية المهدي المنتظر خارجة عن الحاجة الإنسانية في التطور التأريخي، وهذا ما تتجاهله نظرية السيد الصدر أو تشير إليه من قريب أو بعيد. ويبدو أنَّ السيد الصدر متحفظ أو مثاليٌّ

عندما ينظر ويضع اللمَسات عن النظام السياسي الذي يزمع بناءه، ويخطط إلى إرسائه.

وقد يكون من الصعب علينا أن نحدّد موقف السيد الصدر في الميزان السياسي (حسب الطيف السياسي الغربي المنقسم بين اليمين واليسار)، فمن جهة تبدو آراء السيد الصدر متحفظة؛ بسبب اقتناعه بأنَّ التغيّر الاجتماعي والعملية السياسية يجب أن يسيرا بشكلٍ تطوريٍّ تدريجيٍّ؛ حتى يمكنهما أن يخلقا قيَماً اجتماعية جديدة في معتقدات وضمير الأمة. فالتغيير الاجتماعي هو عملية تربوية دؤوبة تأخذ مجالها الطويل في إعداد الكوادر المؤمنة بالأطروحة الجديدة، وزرع القيم الإسلامية في البُنية الثقافية للمجتمع. فالمرحلة السياسية للتغير ليست انفجاراً جماهيريّاً وشرارة تشعل فتيل الثورة، وإنما بناء ثقافي تربوي يأخذ سنوات عديدة من الإعداد.

وهذه المرحلة الثقافية الأولى من التغيير السياسي التي تمَّ تأصيلها ضمن برنامج حزب الدعوة الإسلامية الذي ساعد في بنائه. فالحزب السياسي الإسلامي إنما يخلق الأرضية الصالحة للأمة، التي سوف تكون مؤهلة في نهاية المطاف إلى عملية التغيير التأريخي الثوري. فالعملية التأريخية يجب أن تأخذ مسارها، وأنَّ الثورة لا يمكن أن تولد قبل وقتها.

من جهةٍ أخرى، تتصف آراء السيد الصدر بالثورية؛ لإيمانه باغتنام الفرص السياسية بتحقيق المكاسب التي يمكنها أن تشعل فتيل الثورة، وتقود الأمة نحو تأسيس النظام السياسي الإسلامي. فعلى الرغم من أنَّه يؤمن بأنَّ الظروف الموضوعية يجب أن تأخذ مجراها في العملية التأريخية، لكن ذلك لا يمنع من استخدام كل الوسائل الممكنة للتأثير على المعادلة السياسية لمصلحة الإسلام. فعلى الثوار الإسلاميين انتهاز

الفرص للتأثير على اتجاه الثورة، وإعادة رسم مسارها حسب الفكر الأيديولوجي الإسلامي - فعليهم أن يستغلوا الشعارات الملائمة لمحاكات مشاعر طبقات الأمة المتعددة، وأن يستخدموا الوسائل التي تثير وتلهب مشاعر الجماهير، وأن يضعوا الخلافات الجانبية بين فصائلهم من أجل توحيد القوى الإسلامية الفاعلة في المجتمع،واستغلال الآليات السياسية المتوفرة والمتاحة للوصول إلى أهدافهم، وأن يكونوا مستعدين لاستخدام كل الطاقات والجهود من أجل تحقيق هدف الثورة؛ حتى وإن تطلب التعاون مع القوى الاجتماعية والسياسية الأخرى التي لا تؤمن بالأيديولوجية الإسلامية لإضافة القوة إلى الحركة.

وبصورة عامة، فالسيد الصدر ربَّما يمكن وضعه في خانة اليمين السياسي، وعدُّه تقليديّاً محافظاً ومقاوماً للتغيير عندما يتعلق الأمر بالحفاظ على ديمومة وسلامة النظام السياسي الإسلامي. فهو لا يسمح لأيِّ حالة خلاف مع الولي الفقيه في زعزعة سلطانه وضعف شوكة حكمه،ويؤمن بأن تنصبّ الجهود كلها وتتوحد؛ من أجل دعم المرجع - الشهيد ونظامه السياسي، فحتى الخلافات الحاصلة نتيجة تعدد الاجتهادات بين الفقهاء (حتى وإن كانت في أمور الإفتاء التي لا تتصل بالشؤون العامة) يجب أن توضع جانباً؛ من أجل المصلحة العليا المتمثلة بسلامة الدولة الإسلامية.

فضلاً عن ذلك، يجب التنويه إلى بعض الأمور التي لم يتمَّ التطرق إليها في النظرية السياسية للسيد الصدر، فمع أننا نلاحظ العملية السياسية متعلقة بإنشاء الدولة السياسية الإسلامية ودَور مؤسسات الحكم، ولكن ليس هنالك حديث عن تنظير الحكم، ودور القوى الفاعلة في الأمة، وديناميكية العمل في مؤسساتها وسلطاتها النافذة، فضلاً عن أنَّه فشل أيضاً في ذكر الوسائل التي يمكن أن تستخدمها الحكومة الإسلامية؛ من

أجل إخضاع القوى المعادية للدولة أو المخالفة لإرادة وأحكام الولي الفقيه. فليس هنالك من آلية سياسية يمكن من خلالها مزاولة النشاط المعادي لسلطان الدولة الإسلامية، أو بيان مساحة المعارضة السياسية، ومستوى الاختلاف الذي ربما تطرحه أيّ فئة وقوى سياسية ـ اجتماعية؛ لتحدّي حكم ومواقف القائد الفقيه.

وحتى لم يحدد السيد الصدر ما هو دور الحزب السياسي الإسلامي (الذي يفترض به رصف الصفوف، وبذل الجهود من أجل تكوين الدولة الإسلامية) في ظِلّ النظام السياسي الإسلامي الذي يزعمه الولي الفقيه. فهل إنَّ الأحزاب الإسلامية والمنظمات السياسية التي من المفترض أن تشنّ الصراع الثوري ضد الأنظمة الفاسدة، سوف يستمر دورها في قيادة الجماهير وتنظيم صفوفهم في تنظيماتهم السياسية؟ أو حلّ تنظيماتهم والذوبان تحت مظلّة الدولة الإسلامية؟ فالنضال الثوري ربما يستمر لفترات طويلة من أجل تحقيق النصر وإقامة الدولة الإسلامية وخلق النظام الاجتماعي المؤمن بأهدافه، ولكن لا نستطيع أن نتخيّل هذه القوى الثورية المنظمة من انسحابها من العمل السياسي وتجميد نشاطاتها حالما يتحقق نصرهم السياسي.

فالواقع التأريخي يثبت أنَّ تنظيماتهم ستستمر في تقرير عملية البناء السياسي، والتدخل في تشكيل وهيكلية الحكومة، وتدوم كقوى سياسية فاعلة لها باع في التأثير على مصادر القرار والقوة وتتدخل في تحديد القيادة. فقد ركّز السيد الصدر على تفصيل مؤسسات الدولة بضمنها دائرة المرجعية، والسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، لكنه لم يحدد مدى حجم التأثير الذي ستفرضه القوى السياسية الفاعلة على العملية السياسية. فهل هذه القوى والأحزاب الإسلامية سوف تذوب وتلتزم بالأمر الشرعي للفقيه الحاكم؟ أم أنَّ لها رؤيتها الخاصة في الدولة والحكم، طالما أنَّها

هي التي عملت وجاهدت لفترات طويلة من الكفاح الثوري على تشكيلها؟

إنّ الجانب المثالي الآخر للنظرية يكمن في حلّها السياسي الذي تقدّمه. فمن جانبٍ نرى أنَّ السيد الصدر لا يقدّم مثلاً خطوات براغماتية لإصلاح الأنظمة السياسة الفاسدة التي لا تقوم على الإسلام، وحلّه الوحيد هو في الثورة الاجتماعية الكبرى التي تقوم بتغيير البُنية التحتية للمجتمع وهيكليته وقيَمه وقيادته، فهو يقترح خلق مجتمع جديد يقوم على تعاليم الإسلام وأحكامه، وإنهاء كل المظاهر والقيم الاجتماعية غير الإسلامية. فالأنظمة الاجتماعية للأمة الإسلامية في الوقت الحاضر قائمة على أُسسٍ غير إسلامية. ومن أجل أن نجعل المسلمين يعيشون طبقاً لأحكام الله سبحانه؛ فعلينا إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية للأمة.

فالطريقة التقليدية لمحاولة انتشال المسلم من الأمراض الاجتماعية والفساد الخلقي؛ من خلال هدايته عن طريق الالتزام بالإفتاء والتوجيه الصحيح، إنما هو مجرد مغالطة. فالفساد الاجتماعي سوف يجد طريقه إلى السلوك الإنساني عاجلاً أم آجلاً، وإنَّ مظاهر الإيمان والتقوى سوف تزول تدريجيّاً من جرّاء تفشي مظاهر الفساد من كل الجوانب. ومن أجل تحصين المؤمن من تلك المظاهر الشيطانية؛ علينا بصياغة بناء اجتماعي طاهر قائم على أحكام الإسلام. وهذا يعتمد ممارسة الفقيه القائد لصلاحياته في إعادة هيكلية المجتمع، وإرساء قواعد الاقتصاد الإسلامي من خلال إعادة توزيع الثروات وهداية أبناء الأمة للصراط المستقيم. إنَّ ما تعنيه هذه الآليات التغيرية الجذرية هو القيام بهذم الأسس التحتية للمجتمعات القائمة، وإعادة بنائها على أساس إسلامي. فلم يعرض السيد الصدر لأية آليات وحركات إصلاحية لبعث الأمة من جديد على أساس الإسلام، وإنَّما فقط من خلال الحركة الثورية لبناء الدولة الإسلامية.

ويقدم هذا الطرح الأيديولوجي للنظرية الحلول الشاملة للوصول

إلى الهدف المعلن في قيام الدولة الإسلامية كحصيلة نهائية للصراع السياسي. فبناء الأُمّة على أُسس الإسلام لا يستلزم إيمانها بعقيدة التوحيد والنبوة والحياة الآخرة، وإنّما يتطلب عملاً سياسيّاً وجهاداً ثوريّاً يستوجب إزالة آثار الفساد الاجتماعي والاقتصادي، وتحقيق الدولة الإسلامية بقيادة المرجع الفقيه. فخلاص الأمة لا يتم إلّا عن طريق إعادة ثقافتها العقائدية وبنائها الروحي (إلّا للقلّة من الدعاة والمجاهدين وقادة الجهاد والثورة)، وإنَّما من خلال إعادة مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية بما تتلاءم مع أحكام الشريعة الإسلامية. فيبدو أنَّ الحلّ الأيديولوجي ليس مرهوناً بالظروف الموضوعية القائمة؛ لأنّ مثل هذا الحل يمكن أن يكون منطبقاً على ظروف زمانية ومكانية مختلفة. فحتى لو افترضنا أنَّ السيد الصدر عاش ليقدّم نظريته بعد زمن الغيبة مباشرةً، أو قبل مئتَي عام، هل كان حَلُّه الأيديولوجي يختلف كثيراً عما قدّمه في العقود الأخيرة من القرن العشرين؟ فليس هنالك ترابط بين الظروف الموضوعية والحل الأيديولوجي المقترح للنظرية. فمهما تغيّرت الظروف، فالحَلّ هو ذاته لا يتغيّر.



فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية متخصصة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد.

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الأطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والإنسان والطبيعة. مضافاً إلى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الأديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الأديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وأنثروبولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم.

قد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:.

١ ـ نحو منهجية معرفية قرآنية
د. طه جابر العلواني.

٢ ـ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة
محمد أبوالقاسم حاج حمد.

٣ ـ أبستمولوجية المعرفة الكونية
محمد أبو القاسم حاج حمد.

٤ ـ نحو فهم معاصر للاجتهاد
د. زينب إبراهيم شوربا.

٥ ـ الأبستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث
د. زينب إبراهيم شوربا.

٦ ـ الإسلام والأنثروبولوجيا
د. أبو بكر احمد باقادر.

٧ ـ إشكاليات التجديد
د. حسين رحال.

٨ ـ النص الديني والتراث الإسلامي
د. حميدة النيفر.

٩ ـ العرفان الشيعي
د. خنجر حمية.

١٠ ـ المذهب الذاتي في نظرية المعرفة
كمال الحيدري.

١١ ـ مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد
د. عبد الجبار الرفاعي.

١٢ ـ العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين
د. مصطفى ملكيان.

١٣ ـ أنثروبولوجيا الدين.
د. أبو بكر باقادر.

١٤ ـ النص الرشدي في القراءة الفلسفية المعاصرة
د. علي عبد الهادي.

١٥ ـ الإسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب
د. إدريس هاني.

١٦ ـ جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد.
د. محمد الشيخ.

١٧ ـ المفكرون الغربيون المسلمون.
د. صلاح عبد الرزاق.

١٨ ـ مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور
د. جمال دراويل.

١٩ ـ التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي الطاهر سعود.

٢٠ ـ المستنيرون الإيرانيون والغرب
د. مهرزاد بروجردي.

٢١ ـ التسامح ليس منّة أو هبة.
د. عبد الجبار الرفاعي.

٢٢ ـ إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي.
د. فوزي حامد الهيتي.

٢٣ ـ رهانات الحداثة.
د. محمد الشيخ.

٢٤ ـ مخاضات الحداثة.
د. محمد سبيلا.

٢٥ ـ فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي
د. أبو يعرب المرزوقي.

٢٦ ـ فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة.

د. عبد الجبار الرفاعي.

٢٧ ـ علم الكلام الجديد وفلسفة الدين

د. عبد الجبار الرفاعي.



المحتويات

الإهداء ٥

تقديم إلى الطبعة العربية ٩

تمهيــد ١٥

المقدمة ٢١

الهدف من هذه الدراسة ٢٨

منهجية البحث ٢٩

هيكلية البحث ٣٥

حركة التأريخ ٣٦

طبيعة الإنسان ومعرفة الحقيقة ٣٦

المشكلة الاجتماعية ٣٧

الحياة السياسية ٣٧

التركيبة الاقتصادية ٣٨

الفصل الأول: الحياة السياسية للإمام الصدر ٣٩

مقـدمة ٣٩

سطوع نجم الصدر ٤٤

العودة إلى الحوزة ٥٤

المواجهة مع حزب البعث ٦٢
الصعود إلى القمة ٦٨
بداية الصِّدام مع حزب البعث ٨٢
النهاية الدموية الحاسمة ٨٦
ملاحظات حول الحياة السياسية للإمام الصدر ١٠٥
الفصل الثاني: تعريف النظرية السياسية ١١٣
ماهية النظرية السياسية ١١٤
النظرية السياسية الإسلامية ١٣٧
مشروع الصدر السياسي ١٤٢
الفصل الثالث: معنى التأريخ ١٦١
طبيعة التأريخ ١٦١
مراحل المسيرة التأريخية ١٦٦
تطور العملية التأريخية ١٨٥
ويحدد السيد الشهيد ثلاثة أنواع من المُثل العليا للأمم ١٩٢
نماذج حركة التأريخ ٢٠٧
الفصل الرابع: طبيعة الإنسان وحقيقة الوجود ٢١٧
المعرفة الإنسانية ٢١٩
حقيقة الوجود ٢٢٧
الفصل الخامس: الكيان الاجتماعي ٢٣٥
الحرية الإنسانية ٢٣٦

عبادة الله ٢٤٩
دَور الرُّسل ٢٥٦
قيادة الأمة الإسلامية ٢٦٣
الفصل السادس: الحركة السياسية والدولة الإسلامية ٢٦٧
البرنامج السياسي ٢٦٨
الهدف السياسي ٢٧٣
الوسائل السياسية ٢٧٦
المرجعية ٢٨٥
الدولة الإسلامية ٢٩٥
شرعية السلطات ٢٩٦
دَور الأمة ٢٩٨
هيكلية الدولة الإسلامية ٣٠٠
الفصل السابع: النظام الاقتصادي ٣٠٥
العلاقات الاقتصادية ٣٠٦
النظرية الإسلامية للتوزيع ٣١٠
توزيع الموارد الطبيعية ٣١١
توزيع الثروات المُنتَجة ٣١٤
تهذيب النفس الإنسانية ٣١٨
التنمية الاقتصادية ٣٢٣
دَور الدولة في التنمية الاقتصادية ٣٢٧

الخاتمة ٣٣٣
النظرية السياسية ٣٣٨
مفاهيم الوجود ونظرية المعرفة ٣٣٨
مفاهيم طبيعة النفس الإنسانية ٣٣٩
المفاهيم الأخلاقية ٣٤٠
المفاهيم السياسية ٣٤٢
النظرية بما هي عامة ٣٤٤
الأهداف ٣٤٦
الفرضيات ٣٤٦
منهج البحث ٣٤٨
المراحل التأريخية ٣٤٩
الملاحظات الأخيرة ٣٥٠
التقييم ٣٥١
فلسفة الدين والكلام الجديد ٣٧٥
المحتويات ٣٧٩